MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION
DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE
DES FACULTES S. I. SAINT-ALBERT-DE-LOUVAIN

81e ANNEE

TOME LXXI
1949

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S.A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
23, chaussée de Mont Saint-Jean, 23
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe)

36111

v. 71
1949

N° 1 1949 Janvier

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

LES HARMONIES DES DEUX TESTAMENTS

EN ETUDIANT LES DIVERS SENS DES ECRITURES

II

LES APPORTS DU SENS PLENIER

A. *Le Problème de l'existence d'un Sens plénier*

La faveur dont la notion et surtout l'expression de « *sens plénier* » jouissent en ce moment est d'origine plutôt récente (1). Au siècle

(1) On nous saura gré, sans doute, de réunir, au début de cet article, la bibliographie principale, surtout récente, du sujet.

I. *Auteurs anciens.* — Voir C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* dans *Bibl. Thomiste,* t. XXVI, Paris, 1944 et L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche,* Iéna, 1869. — Plus en particulier : P. Batiffol, *Dix-huit homélies inédites attribuées à Origène,* dans *Revue Biblique,* 1896, t. V, p. 434-439 ; *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum,* Paris, 1900 (voir la recension de M. J. Lagrange, dans *Revue Biblique,* 1900, t. IX, p. 293-295). J. Lhermet. *Pascal et la Bible,* Paris, 1931 ; A. Dubarle, *Pascal et l'interprétation de l'Ecriture,* dans *Sc. Philos. Théol.,* 1941-1942, t. II, p. 346-379 ; J. Coppens, *L'argument des prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal,* dans *Ephem. Theol. Lov.,* 1946, t. XXII, p. 337-361. — J. J. Duguet, *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures,* dans J. P. Migne, *Scripturae Sacrae Cursus Completus,* t. XXVII, Paris, 1860, col. 15-130. — Augustin Calmet, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible,* nouv. édit., *sub voce* : *Sens de l'Ecriture,* t. V, p. 192-193. Toulouse, 1783. — Bible Janséniste : *Figures de la Bible ou Bible de Royaumont,* Paris, 1674. — Lemaistre de Sacy, *Traduction de la Bible* : introduction au tome I. — Abbé du Contant de la Molette, *Nouvelle Méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Ecriture sainte, dédiée au Roi,* 2 vol., Paris, 1777.

II. *Auteurs catholiques modernes et récents.* — Fr. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum,* 3e éd., Rome, 1876. — C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale théologique historique et critique aux Divines Ecritures,* Paris, s.d. (1898 et 1904), p. 441-481. — P. Heinisch, *Der Einfluss Philo's auf die älteste christliche Exegese,* Munster-en-W., 1908. — A. Vaccari, *La theoria nella scuola esegetica di Antiochia,* dans *Bibl.,* 1920, t. I, p. 1-36. — D. Gorce, *La Lectio Divina des Origines du Cénobitisme à Saint Benoît et Cassiodore. I. Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain,* p. 279-298 : La connaissance mystique ; p. 299-314 : Le sens mystique des lettres, des nombres et des noms bibliques ; p. 315-335 : Le style allégorique, Paris, 1925. — L. Mariès, *Etudes préliminaires à l'édition*

dernier, nous l'avons déjà noté, le Père Patrizi évite en quelque sorte le terme. Il préfère parler de « *sens spirituel* » ; de plus, la notion

---

de Diodore de Tarse sur les Psaumes, Paris, 1933. — P. Claudel, *Introduction au Livre de Ruth. Texte intégral de l'ouvrage de l'abbé Tardif de Moidrey*, Paris, 1938. — H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, dans *Bibl. Ecoles franç. d'Athènes et de Rome*, fasc. CXLV, p. 478 : L'obscurité de l'Ecriture, sa nature, p. 478-484 ; elle entraîne notamment l'exégèse allégorique, p. 484-494 ; ce n'est qu'une application au cas de la Bible d'un état d'esprit qui se manifestait aussi dans la manière dont on comprenait la poésie d'Homère et de Virgile, p. 494-498, Paris, 1938. — *The Consequent Sense*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1940, t. II, p. 145-155. — S. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. La Foi*, t. II, par R. Bernard, Paris, 1942. — P. Claudel, *Présence et Prophétie*, Fribourg-en-Br., s.d. (1942). — H. de Lubac, Introduction à L. Doutreleau. *Origène. Homélies sur la Genèse*, p. 5-62, dans *Sources chrétiennes*, n° 7, Paris, 1943. — D. Buzy, *Un problème d'herméneutique sacrée : sens plural, plénier et mystique*, dans *Année théol.*, 1944, p. 385-408. — Cl. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture*, dans *Théologie*, n° 4, Lyon, 1944. — M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, dans *Théologie*, n° 7, Lyon-Paris, s.d. (1945). — B. J. Alfrink, *Over typologische exegese van het Oude Testament*, Nimègue, 1945. — G. Perrella, *Il pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura*, dans *Bibl.*, 1945, t. XXVI, p. 277-302. — *Le Livre de Judith*, dans *Dieu vivant*, 1945, t. I, p. 83-92. — J. Daniélou, *Le symbolisme des rites baptismaux*, dans *Dieu vivant*, 1945, t. I, p. 17-43. — J. Daniélou, *Traversée de la Mer rouge et baptême aux premiers siècles*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1946, t. XXXVI, p. 402-430. — P. Claudel, *Art poétique. Connaissance du temps. Traité de la connaissance du monde et de soi-même. Développement de l'Eglise*, nouv. éd., Paris, s.d. (1946). — T. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'exégèse*, dans *Rev. Bibl.*, 1946, t. LIII, p. 242-248. — J. Gribomont, *Le Lien des deux Testaments selon la théologie de S. Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Ecritures*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1946, t. XXII, p. 70-89. — L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, dans *Maison-Dieu*, 1946, t. VII, p. 27-50. — R. Devreesse, *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*, dans *Rev. Bibl.*, 1946, t. LIII, p. 207-241. — J. Daniélou, *Autour de l'exégèse spirituelle*, dans *Dieu vivant*, 1947, t. VIII, p. 123-126. — J. van der Ploeg, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1947, t. LIII, p. 187-228. — H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1947, t. XXXIV, p. 180-226. — A. M. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Ecriture*, dans *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 1947, t. XXXI, p. 41-72. — S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La Prophétie*, trad. franç. par P. Synave et P. Benoît, Paris, 1947. — C. Charlier, *La lecture sapientielle de la Bible*, dans *La Maison-Dieu*, n° 12, 1947, p. 14-52. — H. de Lubac, *Interprétation de l'Ecriture*, dans *Catholicisme* (*Unam Sanctam*), 4e édit., p. 132-178, Paris, 1947 (1re éd., 1937). — J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, dans *Bibl.*, 1947, t. XXVIII, p. 363-406. — H. de Lubac, *Introduction*, dans P. Fortier, *Origène. Homélies sur l'Exode* (*Sources chrétiennes*, n° 16), p. 7-75, Paris, 1947. — J. P. Brison, *Hilaire de Poitiers. Traité des Mystères*, dans *Sources chrétiennes*, n° 19, Paris, 1947. — J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu ?*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1947, t. XXXIV, p. 257-302. — M. Hermaniuk, *La parabole chez Clément d'Alexandrie. Définition et source de la théorie*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1945, t. XXI, p. 5-60 et dans *La parabole évangélique. Enquête exégétique et critique* (*Univ. Cath. Lov. Diss. ad grad. Mag.*, sér. II, t. XXXVIII), Bruges-Paris, 1947, p. 366-455. — R. Bierberg, *Does Sacred Scripture have a Sensus plenior ?* dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1948, t. X, p. 181-195. — J. Daniélou, *L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1948, t. XXII, p. 27-56. — V. White, *St. Thomas' Conception of Revelation*, dans *Dominican Studies*, 1948, t. I, p. 3-34.

que cette dernière expression recouvre chez lui coïncide avec celle du « *sens typique* » et, par conséquent, ne correspond nullement au « *sens plénier* » que plusieurs auteurs récents voudraient voir s'introduire en exégèse et en théologie (2).

L'expression fait une apparition, assez timide encore, dans l'encyclique de Benoît XV (3). Vers la même époque, elle apparaît en

---

— P. Claudel, *L'Ecriture sainte. Allocution aux étudiants des sciences politiques*, dans *La Vie Intell.*, 1948, t. XVI, p. 6-14. — J. Steinmann, *Apologie du littéralisme*, dans *La Vie Intellectuelle*, 1948, t. XVI, p. 15-22. — H. I. Marrou, *Dans la plénitude de la foi*, dans *La Vie Intellectuelle*, 1948, t. XVI, p. 23-32. — J. Daniélou, *L'autorité de l'Ancien Testament d'après Hebert*, dans *Dieu vivant*, 1948, fasc. 11, p. 109-117. — C. Charlier, *Les thèmes convergents de la Bible*, dans *Esprit et Vie* (Maredsous), 1948, p. 43-55). — J. Daniélou, *Les Divers Sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1948, t. XXIV, p. 119-126. — P. Samain, *Notes sur le sens spirituel des Ecritures*, dans *Rev. Dioc.* Tournai, 1948, t. III, p. 429-433. — J. Daniélou, *Origène*, dans *Le génie du christianisme*, n° 1, Paris, 1948, p. 137-198.

III. *Auteurs protestants.* — Voir *Les Harmonies des deux Testaments*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1948, t. LXX, p. 797, note 9. — En outre, J. Chr. K. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung*, t. I, 1841 ; t. II, 1844 (ouvrage capital, de l'avis concordant de M. Hartmann (1857) et W. Baumgartner (1941) ; l'auteur nous est présenté comme « der Begründer der Erlanger Schule »). — G. A. van den Bergh van Eysinga, *Allegorische Exegese*, Amsterdam, 1904. — A. Schlatter, *Das Alte Testament in der johann. Apocalypse*, Gutersloh, 1912. — E. von Dobschütz, *Von vierfachem Schriftsinn*, dans *Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921. — R. Frick, *Schriftgebrauch und Schriftverständnis in Augustins Confessionen*, dans *Jahrb. Theol. Schule Bethel*, t. III, 1932. — C. C. Berkouwer, *Het Probleem der Schriftkritiek*, Kampen, 1939. — J. L. Koole, *De Overname van het Oude Testament door de christelijke Kerk*, Hilversum, 1938. — L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939. — W. den Boer, *De Allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, Leyde, 1940. — W. Baumgartner, *Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart*, dans *Schweiz. Theol. Umschau*, 1941, t. XI, p. 17-38 (comme tous les autres articles de l'auteur, celui-ci est clair et informé). — P. Lestringant, *Essai sur l'unité de la révélation biblique*, Paris, 1942. — A. G. Hebert, *The Throne of David*, Londres, 1941. — A. G. Hebert, *The Authority of the Old Testament*, Londres, 1947. — C. K. Barrett, *The Old Testament in the Fourth Gospel*, dans *Journ. Theol. Stud.*, 1945. — M. L. W. Laistern, *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages*, dans *Harv. Theol. Rev.*, 1947, t. XL, p. 19-32. — H. van der Loos, *Allegorische Exegese*, dans *Ned. Theol. Tijdschr.*, 1948, t. II, p. 129-137. — J. Klevinghaus, *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur Alttest. Offenbarung*, dans *Beitr. Förd. Christl. Theol.*, t. XLIV, n° 1, Gütersloh, 1948.

(2) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 162 et suiv. ; par exemple, p. 164 : « Itaque, quod Scripturae hunc alterum sensum, spiritalem inquam, possint continere, hoc habent ab ipsa typorum significatione, quod vero illum re ipsa contineant, id non aliunde est, nisi e Spiritus Sancti consilio et voluntate » ; p. 165 : « Illa, e quibus spiritalis verborum seu Scripturarum ipsarum sensus emanat, *typos* communi nomine vocamus cum Paulo ».

(3) *Litterae Spiritus Paraclitus* (15 sept. 1920), ap. *Enchiridion Biblicum*, Rome, 1927, p. 151 : « ad plenum ex Sacris Libris sensum eruendum ». Toutefois, l'adjectif se rapporte ici, semble-t-il, au sens qui résulte, au terme de l'exégèse, de la recherche simultanée de tous les sens. D'un sens plénier, formellement distingué du sens littéral d'une part, du sens spirituel, — ici appelé *intérieur*, — de l'autre, il n'est pas encore question, du moins clairement.

toutes lettres, clairement dégagée, sous la plume du Père Fernandez (4). Ce dernier auteur la distingue nettement, par exemple, du « *sens conséquent* », avec lequel d'autres auteurs, même récents, continuent à la confondre (5).

En général, il est rare que la notion soit parfaitement précisée. Elle est plutôt en voie d'élaboration, et ces pages voudraient même contribuer à en circonscrire le contenu.

En dehors de l'Eglise, la notion et presque l'expression me paraissent avoir été entrevues assez distinctement par Newman anglican. Dans un article d'avant sa conversion, l'éminent penseur chrétien en parle longuement. Il y donne au sens plénier une importance tout à fait spéciale, jusqu'à faire de la théorie sur ce sens des Ecritures la pierre d'angle de l'Anglicanisme. A ses yeux, elle permet à l'Eglise d'Angleterre d'une part d'éviter le scepticisme rationaliste et libéral en matière d'exégèse, d'autre part le romanisme en rendant superflu le recours aux traditions. Newman catholique n'a pas répudié la théorie. Elle lui tenait à cœur, sans doute parce que, à ses yeux, elle a ses racines dans la littérature patristique. Peut-être a-t-il aussi entrevu après sa conversion que, même dans le système du catholicisme romain, la tradition ne suffit pas toujours à tout expliquer et qu'il importe de pouvoir recourir, à côté des traditions et de la lettre des Livres Saints, à l'esprit vivifiant qui les anime et qui contient, parfois seulement en germe, le futur développement doctrinal (6).

De nos jours, le terme est à la mode, mais il reste affecté de tout le vague que comporte toujours un vocable plus ou moins nouveau, utilisé dans un domaine où la controverse bat son plein.

A nous tenir à une description préliminaire et provisoire du sens en question, il s'agit d'une signification qui est « intentionnée » principalement par Dieu et non pas, ou tout au plus d'une manière fort imparfaite, par l'hagiographe, mais qui, par ailleurs, s'ap-

---

Observons que, tout comme le concept, l'expression « sens plénier » varie. On parle de « sensus plenus » ou « plenior ». Il serait intéressant de rechercher les origines du vocable. Nous rencontrons déjà chez Corn. de Hase, exégète protestant, l'expression : « sensu mystico, eoque pleniore et efficaciore ». Voir Cornelii de Hase, *De Prot-evangelio paradisiaco diatribe,* dans *Thesaurus theologico-philologicus sive Sylloge Dissertationum elegantiorum ad selectiora et illustriora Veteris et Novi Testamenti loca a theologis protestantibus in Germania separatim diversis temporibus conscriptorum,* Amsterdam, 1701, t. I, p. 75, § XXV.

(4) *Institutiones Biblicae Scholis Accommodatae.* I. *De Sacra Scriptura in Universum,* 2e éd., Rome, 1927, n° 79, p. 306-307.

(5) *Ibid.,* p. 307.

(6) J. H. Newman, *Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed* (1838), dans John Henry Cardinal Newman, *Essays and Sketches,* t. I. New edition by Charles Frederick Harrold, Londres, 1948, p. 216-230. Nous devons beaucoup, pour l'intelligence de la doctrine du Cardinal Newman, à la dissertation consacrée par notre élève, le R. P. Jacques Seynaeve, Père Blanc, à la doctrine scripturaire du grand écrivain.

puie sur la lettre des textes et, par conséquent, ne doit pas être acquise par la voie de l'allégorie. A la lumière de cette description, on est tenté de dire que le sens littéral est en quelque sorte renforcé, prolongé ou approfondi, augmenté et complété, — autant de nuances entre lesquelles il nous faudra choisir ou que peut-être il faudra savoir harmoniser, — sans que toutefois l'homogénéité et la continuité foncières avec la signification primordiale soient rompues.

Pour que le sens plénier puisse être convenablement saisi, il convient, selon d'aucuns, de faire appel « *aux yeux de la foi* », et cela dans une mesure beaucoup plus large que pour l'intelligence du sens littéral prophético-messianique. On se rappelle, en effet, que, déjà pour celui-ci, divers exégètes requièrent la lumière de la foi. Cependant tous les partisans du sens plénier ne sont pas également exigeants en la matière. Pour le Père Fernandez, le surcroît de lumière qui nous fait saisir le sens plénier ne dérive pas, à proprement parler, de la foi ; il résulte simplement du surcroît d'intelligence qui se dégage nécessairement, pour chacune des parties, du fait qu'on est apte, au terme du développement et grâce à l'accomplissement des prédictions, de voir l'ensemble et le terme final. « *Quemadmodum in imagine vel in templo, de integra singularium partium vi et pulchritudine iudicium ferri nequit nisi omnes simul partes, scilicet ipsa imago vel ipsum templum conspiciantur ; ita prae oculis habeatur oportet integra regni messianici imago ut plenus singulorum lineamentorum sensus percipiatur... Cum quis prophetiam videt adimpletam, multa, quae in illa erant obscura, longe clarius intelligit, et illius sensum plenius percipit* ([7]). » Principe déjà énoncé, on voudra se le rappeler, par Paul de Broglie pour l'intelligence littérale des prédictions messianiques ([8]).

1. — Un exemple nous permettra de comprendre davantage le mode suivant lequel le sens plénier viendrait s'insérer dans l'exégèse du Vieux Testament et nous aiderait à mieux réaliser la synthèse théologique des deux Alliances. Prenons le Protévangile. La méthode historico-critique, dira-t-on, est impuissante à démontrer la connexion de ce texte, assurément remarquable, avec les applications dogmatiques que le Magistère de l'Eglise en a faites. A quoi, en effet, aboutit-elle tout au plus ? N'est-ce pas à prouver que, selon l'hagiographe, le Seigneur, en punition de la séduction exercée par Satan, établira entre lui et l'humanité une lutte sans trêve et sans merci où, en fin de compte, l'ennemi du genre humain aura le dessous, puisqu'il sera blessé beaucoup plus gravement, à un organe proprement capital ([9]) ? Tout semble dit quand on a interprété ainsi la prophé-

(7) *Op. cit.*, p. 307.
(8) P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 349, 377. Cfr aussi p. 376.
(9) Nous avons essayé d'interpréter au « maximum » le protévangile dans J. Coppens-Soeurs de Vorselaer, *Histoire religieuse de l'Ancien Testament*, 2e éd., Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1948, p. 73-76.

tie. Tout au plus pourrait-on encore songer à y ajouter que, selon toute vraisemblance, — car la pensée hébraïque est concrète ; elle ne se représente pas l'humanité comme une masse amorphe mais comme une multitude possédant à sa tête, au moment de la lutte suprême, un chef de file, — le combat final sera un combat singulier et s'engagera entre le Séducteur et un représentant qualifié du genre humain, son nouveau chef, un nouvel Adam. Mais de là à affirmer que l'hagiographe songe formellement à intégrer sa vision d'espérance au grand courant des espérances messianiques (10), puis à identifier l'antagoniste de Satan explicitement avec le Christ, voire à associer au Christ, dans le combat final, sa mère, la Vierge Marie, il y a, fait-on remarquer, un abîme que l'on ne franchira pas allègrement, même si l'on s'avance sur la corde qui le traverse, le balancier de la prudence et de la subtilité théologiques à la main. Le sens plénier ne pourrait-il pas, dans un pareil cas, venir à notre secours ? Si, dans la vision directe de l'hagiographe, le vainqueur et sa mère sont restés, au sens littéral, historico-critique, des personnages encore peu définis, qu'il n'a même pas rattachés à l'espoir commun d'Israël, tel que celui-ci, à partir d'une époque déjà fort ancienne, s'est concrétisé dans la dynastie davidique, il est clair qu'aux regards de Dieu ils étaient dès les débuts, dès la première rédaction de l'oracle, entièrement déterminés. Le vainqueur de Satan, c'était, devant Dieu, le Christ ; la femme lui associée dans la lutte et la victoire, Marie, sa mère bénie. Ni la philologie, ni l'histoire critique n'arrivent à trouver cela, d'accord. Mais pour les croyants, c'est une cause entendue. Dieu n'a suscité cette prophétie, aux contours encore vagues sans doute mais, par ailleurs, providentiellement adaptés à servir en quelque sorte de cadre à la réalité postérieure, chrétienne, de l'opposition entre Satan et Jésus-Marie, que pour amorcer celle-ci, la préparer, la suggérer peu à peu, en préformer les linéaments. Dans la suite, les nouvelles prophéties dispensées par la Providence ont pu tout naturellement se grouper autour d'elle, élargissant, approfondissant, prolongeant, en d'autres termes encore, majorant et augmentant, dans le sens de la première signification, la portée du message prophétique initial. Ce qui, aux yeux de la critique, restera seulement une accommodation devient aux yeux de la foi et même de la théologie, pour le moins aux regards de Celui qui est l'auteur à la fois de toute prophétie et de toute réalité, une vraie inclusion et une anticipation réelle, le fruit d'un sens plénier (11).

(10) On consultera sur les tentatives catholiques d'intégrer le protévangile dans l'ensemble des espérances messianiques : F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2ª éd., Rome-Turin, 1948.

(11) Lire, à ce propos, l'essai de R. Garrigou-Lagrange, *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite* ? (dans *Doctor Communis. Acta et Comm. Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aq.*, 1948, t. I, p. 49-50, n. 25). Nous ne songeons pas à souscrire à tous les raisonnements que

2. — Maintenant que cet exemple nous a permis de situer concrètement le problème et d'en comprendre la portée doctrinale, exposons et discutons systématiquement les raisons le plus communément alléguées à l'appui du sens plénier (12).

Ne nous attardons guère à une raison purement opportuniste. Les chrétiens de notre temps, prétend-on, doivent redécouvrir la Bible ; cette redécouverte, ajoute-t-on, ne s'accomplira pas et ne donnera pas ses fruits s'ils n'apprennent à la lire et à la savourer à la lumière d'une exégèse spirituelle qui aspire de nouveau à atteindre les valeurs religieuses profondes des Saintes Écritures et à mettre en relief la plénitude de son sens, la beauté et la fécondité d'un sens plénier. — Excellentes intentions apostoliques ! La question est de savoir si, à la suite des Réformés, on ne fonde pas de trop grands espoirs sur la lecture des livres de l'Ancien Testament. Qu'on se rappelle les illusions de Quesnel (13). Qu'on ne perde pas de vue que tout dans l'Ancien Testament n'a pas de valeur permanente, que plusieurs sections des Vieux Livres ont déjà atteint dans le passé la fin principale pour laquelle ils ont été composés. Tout ne peut pas être revalorisé à l'aide d'un prétendu sens plénier. La tâche première de l'exégète chrétien de l'Ancien Testament est d'y découvrir les valeurs permanentes (14). C'est à cette tâche difficile, ingrate, mais lucrative pour la foi et la piété, qu'il doit s'adonner. Il est des auteurs qui comparent le dur labeur de l'exégèse critique aux destructions de la teigne qui ronge une tapisserie. A supposer que cela fût vrai, faut-il imiter le coucou qui dépose ses œufs dans le nid d'autrui (15) ? Tous les fils dont se composent les tapisseries du Vieux Testament ne sont pas à utiliser tels quels dans la prédication chrétienne. L'exégèse critique ne ronge pas, comme l'insinue Claudel, les vieux textes ; elle les effiloche, puis travaille laborieuse-

---

l'auteur développe en vue d'établir ce qu'il appelle « le sens plénier littéral », « le sens littéral plénier », « le sens plein », ou encore « le sens spirituel des textes obscurs de la Sainte Ecriture » (p. 50).

(12) Faut-il avertir le lecteur qu'il ne trouvera sans doute nulle part toutes les raisons que nous rapportons, exposées ensemble, ni, à fortiori, dans l'ordre où elles se suivent ici ? Nous nous sommes efforcé de rassembler les meilleurs arguments et nous les développons suivant l'ordre qui nous a paru le meilleur.

(13) J. Coppens, *De Geschiedkundige Ontwikkelingsgang van de Oudtestamentische Exegese vanaf de Renaissance tot en met de Aufklärung*, dans *Med. Kon. Vl. Acad. Wet.*, t. V, n° 4, Bruxelles, Palais des Académies, 1943, p. 36. — C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, 4e éd., Tubingue, 1924, p. 398-399.

(14) Lire l'ouvrage récent de H. Duesberg, *Les Valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*, Maredsous, 1948. — Voir, d'un point de vue juif, C. Montefiore, *The Old Testament and After*, Londres, 1923 ; *A Short Devotional Introduction to the Hebrew Bible for Jew and Jewesses*, Londres, 1936.

(15) J. Coppens, *L'allégorisme au XXe siècle*, dans *Eph. theol. Lovan.*, 1947, t. XXIII, p. 185.

ment à mettre sur le métier une synthèse, désormais en perspective chrétienne, de la pensée révélée.

Une première raison, que nous avons déjà effleurée, consiste dans l'usage des Saintes Ecritures pratiqué par le Christ, l'Eglise des Apôtres et les Pères. — Problème complexe qu'on ne peut résoudre en un tour de main. De Jésus aux Apôtres, des Apôtres aux anciens écrivains ecclésiastiques, les points de vue ne sont pas toujours les mêmes. Et puis, la réponse n'est-elle pas commandée par la question de savoir si le Christ, les Apôtres, les Pères se sont simplement accommodés à l'exégèse en usage en leur temps, sans se préoccuper d'énoncer eux-mêmes les règles d'une herméneutique sacrée, à valoir pour l'avenir comme un ensemble de normes invariables ? Et, parmi les anciens écrivains ecclésiastiques, quelle variété ! Va-t-on prôner le retour au pseudo-Barnabé ? On connaît l'appréciation sévère portée sur cet auteur friand de sens cachés. « L'auteur de l'épître de Barnabas trouve, en effet, dans l'Ancien Testament la vie de Jésus esquissée jusqu'en ses moindres détails... Vouloir ainsi découvrir à tout prix dans ce Livre le cadre historique unique de l'histoire tout entière du Christ incarné, c'est mal comprendre le témoignage rendu au Christ par l'Ancien Testament. Celui-ci devient alors un livre d'énigmes, et son contenu, en tant que révélation de l'histoire du salut orientée vers le Christ, perd toute valeur ([16]). »

En d'autres termes, chaque livre et chaque auteur constitue un cas d'espèce ([17]).

Deuxième raison, plus importante : l'usage dogmatique que l'Eglise fait de l'Ancien Testament ainsi que nous l'avons expliqué plus haut ; puis, en étroite connexion avec ce fait, l'utilité, voire la nécessité d'un recours à un sens plénier, caché, profond des Livres Saints pour expliquer, à sa lumière, le développement de certains dogmes ou croyances de la foi chrétienne d'aujourd'hui. On songera au dogme de l'Immaculée Conception, et, à fortiori, à la croyance en l'As-

(16) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 94.

(17) J. Klevinghaus veut le montrer pour les Pères Apostoliques dans un livre qui sort de presse : *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur Alttestamentlichen Offenbarung*, Gütersloh, 1948. Je remercie le Rév. Père H. Renckens, professeur au Scolasticat S. J. de Maastricht, de m'avoir fait connaître cet ouvrage.

Signalons qu'en étudiant tout récemment l'exégèse de l'Ancien Testament pratiquée par l'*Epître aux Hébreux*, le Père Van der Ploeg pense pouvoir y discerner une forme d'exégèse qui se rapproche remarquablement de la recherche d'un sens *plenior* ou *profundior*. Il définit ce dernier sens en ces termes : « (L'auteur de l'épître) reconnaît l'existence de types et, par conséquent, de l'exégèse typologique, mais ce qu'il explique, c'est avant tout le sens de *textes*, et non pas de personnes. C'est le *sensus plenior, profundior* qui l'intéresse le plus, un sens qui se confond parfois avec le sens typologique... L'existence de ce *sensus plenior* a pour base l'harmonie, voulue par Dieu, des deux Testaments, qui se rapportent l'un à l'autre comme l'imparfait au parfait » (*L'exégèse de l'A.T. dans l'épître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1947, t. LIV, p. 228).

somption, que l'Eglise encourage et patronne depuis des siècles sans toutefois se prononcer sur son origine apostolique ([18]).

Renvoyons aux vues de Newman anglican en la matière. Puis concédons que de fait, à première vue, le sens plénier ouvre certaines perspectives. Mais faisons observer tout de suite que l'argument n'est pas très probant. L'évolution du dogme est un problème en soi, encore très obscur par certains aspects. Le sens plénier souffre lui aussi d'un manque de clarté. Allons-nous expliquer *obscurum per obscurius* ? Pour le moins, disons que le développement du dogme et l'autorité du magistère ne postulent pas nécessairement l'existence du sens plénier ([19]).

La troisième raison nous introduit en plein dans le débat : c'est le principe de la cohésion, de l'unité de la révélation et de l'inspiration bibliques. L'Ancien et le Nouveau Testament sont les deux volets complémentaires d'un triptyque, dont l'enseignement du Christ forme le panneau central. De plus, à l'intérieur de chaque Testament les livres se complètent et s'emboîtent, car Dieu poursuit un dessein et un plan uniques qui s'accomplissent sans écarts et sans gauchissements, sans fléchissements et sans détours. Si, à des regards superficiels, la continuité apparaît parfois rompue, il n'en est pas ainsi dans la réalité, car Dieu « écrit toujours droit, même à travers des lignes tortueuses ».

D'une manière plus précise, les auteurs qui exploitent à fond cette pensée féconde la développent surtout en quatre directions. Ils commencent par observer que, dans une unité aussi parfaite, les diverses sections représentent des parties qui doivent se rejoindre et s'additionner. D'être réunies, chacune d'elles gagne en clarté, dégage sa vraie portée, son vrai sens, son « sens plénier », qui surgit ainsi, sans la moindre addition extérieure, de la simple vision de l'image totale ([20]). A cette notion statique, d'autres auteurs ajoutent celle plus dynamique d'une unité en croissance : il n'y a pas seulement le rapport de deux ou de plusieurs parties complémentaires, il y a encore celui du vivant pleinement constitué et organisé, au germe, à la semence qui lui ont donné naissance ([21]). Parfois on soulignera aussi

---

(18) On se reportera à l'article du R. P. R. Garrigou-Lagrange, cité plus haut.

(19) Déjà vers la fin du XVIII[e] siècle on entrevoyait les aspects les plus difficiles du problème : J. Coppens, *Notata de Traditione Divina. Een onuitgegeven Leuvensch Handschrift als bijdrage tot de geschiedenis van de Leuvensche theologische Faculteit*, dans *Med. Kon. Vl. Acad. Wet.*, t. VII, n° 1, Bruxelles, Palais des Académies, 1945.

(20) C. Charlier, *art. cit.*, p. 24 : « portée profonde et objective d'un texte à la lumière de l'économie *entière* du salut » ; p. 30 : « portée fonctionnelle (d'un) texte dans l'économie de la révélation entière » ; p. 32 : « l'*entière* portée *divine* du sens littéral » ; p. 31 : (l'unité organique) « seule justification du sens spirituel ».

(21) C. Charlier, *art. cit.*, p. 31 : « pleine réalisation du germe initial ».

qu'à chaque échelon de l'évolution les complexes révélés présentent toujours les mêmes linéaments substantiels. Le même schème, les mêmes thèmes religieux, sotériologiques, ne cessent d'être repris par le Saint-Esprit, tantôt en filigranes, tantôt en lettres imprimées en clair. Sur la même trame, l'Esprit de Dieu brode les mêmes dessins suivant des formes de plus en plus parfaites jusqu'à ce que, après maintes épures, l'image idéale du Sauveur et l'expression adéquate de sa doctrine se trouvent constituées (22). Enfin, reprenant à leur compte l'adage philosophique que le début et la fin coïncident, se laissant au surplus impressionner par certains thèmes de l'histoire comparée des religions, qui expriment la même conviction, divers auteurs sont tentés de retrouver les mêmes traits homologues, plus distinctement burinés, au commencement et au terme du développement historique (23).

On sait qu'en ces dernières années le grand poète catholique français, Paul Claudel, s'est lui aussi autorisé radicalement du principe de l'unité pour faire les rapprochements parfois les plus extravagants et en induire des vues personnelles sur le dogme. La méthode ne peut surprendre aucun lecteur de *L'art poétique* du grand écrivain (18e éd., Paris, Mercure de France, 1946). Déjà dans cet opuscule, dont la rédaction remonte au début de ce siècle, le brillant auteur expose une grammaire de la connaissance qui veut dépasser la logique ordinaire et rationnelle. Il n'en fait pas encore une application continue à l'Ecriture, mais elle est déjà par endroits amorcée. A tout le moins, Claudel reste fidèle à lui-même quand plus tard il prétend élaborer un système d'interprétation scripturaire.

Voici quelques-uns de ses aphorismes. Toute chose, — tout texte aussi par conséquent, — fait partie d'un ensemble homogène ; à ce titre, n'importe quel trait est commandé par tous les autres et évoque, de toutes parts, ce sans quoi il n'aurait pu devenir. Pour toute chose créée, il y a donc nécessité, d'abord d'être partie, de trouver hors de soi sa mesure, sa fonction, sa définition, à la suite des connexions multiples qu'elle possède et des réactions diverses qu'elle provoque ou subit. En outre, tout être créé travaille à devenir d'une manière plus complète, à réaliser l'idée qui sommeille en lui, à s'inscrire dans une forme plus générale, à s'agréger à un ensemble, à s'agencer en tableau. Bref, tout est partie et mouvement.

Vu dans cette perspective, l'Ancien Testament lui aussi peut être comparé à un dessin mobile, à un rythme et un frémissement continuels au contact et sous le souffle de l'Esprit. Car, affirme Claudel,

---

(22) M. Hartmann (*op. cit.*, p. 28-29) signale cette pensée chez Hermann Olshausen, *Ein Wort über tieferen Schriftsinn*, Königsberg, 1824.

(23) Voir R. Stier, *70 Psalmen*, chez M. Hartmann, *op. cit.*, p. 36. — On se rappellera aussi le thème de l'*Endzeit* = *Urzeit*, exploité par H. Gunkel-H. Gressmann et leurs disciples.

tout texte vibre sous le mouvement de la forme prisonnière qui l'anime. Mouvement de vibration d'abord, mouvement d'efférence ensuite ; essor externe et interne de dilatation, d'éploiement, de développement. De plus, le mouvement obéit à une finalité ; il tend vers une fin dont il est, d'avance, rendu, du moins partiellement, participant. Enfin, en vertu de l'impulsion initiale, le mouvement possède une inclination à retourner à ses origines, surtout quand il procède d'une impulsion non pas simplement extérieure mais immanente et divine. Qu'est-ce donc un développement, sinon une forme inscrite dans la durée, une semence continuellement opérante ?

Que conclure ? Qu'il importe, pour comprendre, de renoncer à tout morcellement ; qu'il faut donc, également en matière biblique, se représenter les textes comme des germes qui se développent sans cesse, qui tendent continuellement vers des formes ultérieures, plus parfaites, inscrites en eux d'avance, dès le point de départ, par une intention et une finalité divines. On ne saurait comprendre les parties sans le tout, on ne saurait s'arrêter au cours du développement à rien comme à un terme. Il faut constater les contours et les limites, mais tout autant les contacts et les séquences, les mouvements et les ensembles, posséder une vue synthétique des impressions contrastantes et simultanées, contraires ou homologues.

Beaucoup de textes claudéliens seraient à aligner. Nous y renonçons, car il faut lire dans leur vigueur originale les réflexions et les impressions du poète. Ce que nous avons emprunté au petit traité suffit à faire comprendre le système, à voir comment, sous l'abondance des images et le choc des néologismes, se présentent à nous quelques idées en réalité plutôt simples et non dénuées de fondement.

Sommes-nous toutefois autorisé à déduire maintenant de toutes ces considérations, claudéliennes et autres, quelques données plus ou moins certaines qui puissent servir à justifier le sens plénier à la recherche duquel nous sommes parti ? Peut-être. Mais, au préalable, il convient de dissiper un certain nombre de malentendus et d'équivoques.

M. Claudel s'occupe surtout d'étudier la nature et l'évolution vitale qui s'y manifeste. Transposer les lois de ce que nous nommerons le rythme ou mouvement de la vie naturelle au développement de la pensée, cela ne va pas sans plus. Sans doute, ici également, rien ne se perd ni ne se crée, mais y retrouve-t-on l'unité foncière, continue qui règne dans le développement cosmique ? Dans l'histoire de la pensée et des civilisations humaines, des divisions sont à reconnaître, des cloisons et compartiments à introduire. A fortiori est-il admissible de juxtaposer, sans discrimination, livres et auteurs divers et distants pour les plonger tous dans un même rythme vital où ils s'expliqueraient et se compléteraient mutuellement ?

D'accord, nous répondra-t-on, mais les Livres Saints forment une exception à la règle. Ici l'unité est garantie positivement par la présence et l'influence d'un seul auteur principal, Dieu, par son intention unique et son dessein providentiel également indivisible. Ce qui, en d'autres domaines, serait une gageure, un non-sens, est ici une nécessité inéluctable à laquelle on ne saurait se dérober. La Genèse est complémentaire de l'Apocalypse et vice versa ; Dieu lui-même en est garant.

Raisonnement apparemment juste, en réalité sophisme dangereux. Sans doute, l'unité d'auteur divin confère à la Bible une unité minima de dessein général et de finalité : elle tend tout entière à instaurer le royaume de Dieu, à propager la foi monothéiste, la loi du décalogue, l'espérance messianique. Mais cette inspiration et cette trame générales laissent intacte la physionomie de chaque livre. L'exégèse critique distinguera pour chaque ouvrage et, très souvent, à l'intérieur même de chaque volume, des situations et intentions concrètes qui varient indéfiniment et qui, dès lors, ne permettent pas de rapprocher sans plus les divers livres, ni même tous les chapitres et versets d'une même composition littéraire.

Toutefois la théologie retiendra que Dieu, du fait qu'il a prévu et voulu le rassemblement des livres inspirés et leur juxtaposition dans un seul canon normatif, autorise, dans une certaine mesure, l'éclairage des uns par les autres. Puisque les Saints Livres ont été destinés dès les origines à accompagner d'abord le peuple d'Israël, puis l'Eglise, au cours de leur pérégrination vers l'éternité, à servir de fils conducteurs permanents à la révélation jusqu'à la fin des temps, il est naturel que leur Auteur principal les ait enrichis de germes et de semences, susceptibles de contenir un sens dont la plénitude ne devait apparaître que plus tard, dont la richesse, par conséquent, devait échapper nécessairement aux hagiographes. Ceux-ci n'en ont entrevu qu'un aspect limité. Leurs regards étaient circonscrits par le cadre historique et la mentalité de leur époque. Aussitôt que les mêmes paroles ont été replacées dans le contexte des événements qui les ont vues s'accomplir, leur sens profond, intentionné par Dieu, éclata dans toute sa splendeur. Bref, serait-il défendu de penser que le développement tout entier de l'histoire, y compris la phase chrétienne, est le seul contexte adéquat à l'intelligence des Livres Saints, le seul vraiment proportionné au sens divin, total, plénier, qui y fut déposé dès les origines ([24]) ?

Cette conclusion nous conduit, on l'aura déjà remarqué, à la dernière raison, la principale, que l'on invoque à l'appui du sens plénier : la volonté et la puissance divines d'inclure dans les Livres Saints, dès le premier instant de leur composition, un sens caché que

(24) Voir J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, dans *Mus. Less. Section théol.*, n° 40, Bruxelles, 1944, p. 171-172 et p. 172, note 1.

seul l'avenir était appelé à dévoiler. Dieu est aux origines de tous les textes inspirés. Dans sa sagesse éternelle, il dépasse à l'infini l'intelligence et la puissance de vision de ses instruments. Il contemple d'une seule vue éternelle toute son œuvre et il entreprend déjà de la réaliser tout entière dès le premier moment de son activité, créatrice ou révélatrice, par la finalité qu'il inclut dans chacune de ses créatures. Mais si les intentions divines y sont impliquées, tout entières, il faut aussi qu'y soient contenus le plan divin et les virtualités appelées à se déployer et à se manifester au cours des temps. De quel droit donc refuser à Dieu le pouvoir d'enfermer dans un texte révélé, à l'état virtuel et latent, un sens plus approfondi que seuls les siècles postérieurs seraient appelés à comprendre ? Et si l'on ne peut refuser à Dieu ce pouvoir, de quel droit lui interdire d'en user ? Ne devrait-on pas plutôt, par manière de parler, lui en faire un devoir ? Bref, Dieu prévoyant dans le présent immuable de son éternité toutes les virtualités cachées dans les termes et les concepts, ainsi que leur évolution réelle, a porté sur elles son attention et son vouloir. Dès lors, il les a voulues et, par conséquent, incluses dans l'énoncé objectif de l'hagiographe et dans les connotations, réelles et virtuelles, logiques ou peut-être même accidentelles de celui-ci, et cela largement, peut-être même entièrement à l'insu de son instrument. Il a laissé à l'avenir : *à de nouvelles révélations, aux yeux de fidèles spécialement éclairés, aux regards d'exégètes pénétrants illuminés des analogies de la foi, aux interventions du magistère infaillible,* de creuser le texte en profondeur jusqu'à cette nappe d'eau vive souterraine d'où jailliront des sources d'eau vive que les Philistins essaieront en vain de tarir ([25]).

On voudra remarquer comment ces considérations rejoignent par plus d'un biais celles sur l'unité de la révélation biblique. La triple vision, en effet, qui, à résumer notre exposé, mettrait le croyant en contact avec le sens divin, profond, plénier et caché des Ecritures, est, pour une large part, conditionnée par la présence et l'intelligence de cette unité. En premier lieu, il s'agirait donc de ce que nous pourrions appeler une vision de la totalité, embrassant à la fois l'ensemble et chacune des parties ; en deuxième lieu, il y aurait comme une vision stéréoscopique, juxtaposant et combinant la vue des prophéties et celle de leur accomplissement, conférant ainsi leur vrai relief aux anticipations prophétiques ; en dernier lieu, à prolonger notre manière imagée de parler, il y aurait encore ce que nous pourrions appeler en quelque sorte une pénétration microscopique du

(25) Cette manière de voir, qui présuppose un « sens littéral plus profond mais obscur », est rejetée par Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 213-214, n° 361 et par R. Bierberg, *art. cit.*, p. 185 : « No single word or sentence of Sacred Scripture considered as inspired has an objective sensus plenior » ; p. 189 : « It would seem that no single word or sentence of strict revelation contained in Sacred Scripture has, per se, an objective sensus plenior ».

donné révélé à l'aide de la foi, dont les lentilles agrandissent l'objet des prédictions sans le fausser et nous feraient entrevoir des traits jusqu'alors nullement aperçus. Sans doute, la dernière vision introduit un élément en partie subjectif, mais on remarquera, ajoute-t-on, comment les deux premières sont intégralement objectives (26). La révélation divine étant une et indivisible, tout son déroulement est le seul contexte suffisamment large pour comprendre n'importe quelle parcelle de l'Ecriture. Chaque fois que la comparaison révèle des ressemblances, l'unité biblique nous amènera à conclure qu'il s'agit d'harmonies préétablies, voulues par Dieu, inspirées et réglées par lui, susceptibles par conséquent de manifester le sens plénier qu'il a caché dans le texte et de fournir à la spéculation dogmatique, ou développement doctrinal, de nouveaux arguments. Quant à la lumière subjective de la foi, si l'on comprend que les rationalistes la récusent, on voudrait du moins qu'ils se rendent compte qu'elle est tout à fait en place : si l'Ecriture est l'œuvre de l'Esprit, il en résulte que seules les intelligences qui baignent dans la lumière de l'Esprit arrivent à saisir toute la plénitude y comprise. *Animalis homo non percipit ea quae sunt Dei.* Pour comprendre à fond les mystères divins cachés dans l'Ecriture, la sagesse éternelle de Dieu, toute distincte de la sagesse de ce monde, ne faudrait-il pas en somme posséder le logos chrétien et surnaturel de la sagesse, le *logos sophias,* auquel S. Paul fait allusion dans *I Cor.,* XII, 8, et qu'il classe résolument parmi les charismes impartis par l'Esprit aux premières communautés chrétiennes (27) ?

Le problème, on le voit, est traité de très haut. Pour ma part, je crois qu'on ne peut refuser toute valeur aux considérations versées au débat, à condition de préciser encore davantage le rôle de l'hagiographe, en nous tenant dans les limites prudentes déjà tracées par S. Thomas : « *Sciendum quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens, etiam veri prophetae non omnia cognoverunt quae*

---

(26) On ne prétend pas nier le caractère objectif de la foi, mais on distingue en elle un aspect propre à la personne qui en est gratifiée, à savoir la lumière surnaturelle dont elle est éclairée, moyennant laquelle elle peut pénétrer plus profondément dans la « compréhension » et l'« extension » des données révélées.

(27) *I Cor.,* XII, 8 : διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας. — C'est à ce don que d'aucuns cherchent à rattacher le « don d'intelligence » et « celui de sagesse ». Cfr R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.,* p. 50 : « Pour saisir le sens littéral plénier ou encore le sens spirituel des textes obscurs de la Sainte Ecriture, il ne suffit pas de bien connaître les langues orientales, la psychologie, l'histoire, les documents de la tradition chrétienne, il faut avoir une foi vive éclairée par le don d'intelligence, qui donne la pénétration, et par celui de la sagesse, qui donne le goût de la parole de Dieu. » L'auteur ne nous dit pas si ces deux dons suffisent sans la connaissance des langues orientales. Sur « l'Esprit », fondement de l'unité des deux Testaments et de la compréhension de cette unité, lire H. de Lubac, *Introduction à Origène. Homélies sur l'Exode,* p. 52-70.

in eorum visis aut factis Spiritus Sanctus intendit » II[a] II[ae], q. 173, a. 4.) Essayons de l'expliquer.

3. — En effet une difficulté se présente tout de suite à l'esprit, relativement à la position de l'hagiographe vis-à-vis du sens plénier. Peut-on admettre que Dieu ait imparti aux Ecritures un sens si important, si capital, tout en laissant l'hagiographe dans l'ignorance ? Pareille exclusion de l'écrivain inspiré n'est-elle pas contraire à la notion classique de l'inspiration, spécialement à la notion thomiste ? En outre, ne va-t-elle pas également à l'encontre du strict minimum requis philologiquement pour qu'un sens puisse être dit attaché à un concept ou à un mot ? Peut-on vraiment affirmer qu'un sens est inclus dans un texte quand son auteur n'y a d'aucune manière participé ? Sans doute, on peut concevoir des additions externes, moyennant, par exemple, des significations complémentaires attribuées par Dieu, à travers les âges, aux choses signifiées par le texte. Mais, dans ces conditions, il n'est plus question d'une évolution intrinsèque mais d'un développement extérieur. Tout au plus pourrait-on parler d'un enrichissement par greffe. Le tronc original a fourni le support externe et continue à envoyer, même après l'opération, la sève nourricière ; toutefois les fruits appartiennent désormais, en ordre principal, à la bouture dont le jardinier céleste a enrichi l'œuvre originale.

L'objection est sérieuse. Elle vaut la peine qu'on s'y arrête quelques instants.

A mon avis, il faut distinguer entre la conscience de l'hagiographe comme tel et celle de prophète, qu'il peut cumuler avec la première. En tant qu'hagiographe, l'auteur sacré doit participer nécessairement, semble-t-il, suivant la notion thomiste d'une œuvre unique faite en collaboration, au sens que Dieu, cause principale, a voulu communiquer. Instrument intelligent et libre, Dieu ne le meut que par l'intermédiaire des facultés supérieures, celles qui sont d'ailleurs directement appropriées à une besogne telle que la rédaction d'un livre. Ce que l'auteur sacré a pensé et voulu, a exprimé ou insinué, sous-entendu ou suggéré, voilà ce à quoi également la pensée divine s'est arrêtée. Mais l'hagiographe n'est pas toujours que cela ; il peut aussi, à l'occasion, devenir prophète et, dans ces conditions, le texte important de S. Thomas s'applique entièrement à lui. Il n'est pas requis, il est même exclu qu'il ait tout compris. Dans ces conditions, d'ailleurs, l'intention première de l'hagiographe a été de rapporter fidèlement ce que fut la parole de Dieu, et non pas d'en restreindre le sens à ce que lui-même peut en avoir compris. Cela arrive nécessairement toutes les fois que l'hagiographe allègue des paroles ou des visions qu'il qualifie explicitement de visions, de sentences, de messages, d'oracles divins. Cela arrive aussi quand le contexte indique suffisamment que l'hagiographe a conscience

d'être l'instrument de Dieu, source non seulement d'inspiration mais encore de révélation ([28]).

Evidemment, dans cet ordre d'idées, une place hors ligne revient au Christ et aux paroles qui ont été conservées et mises par écrit de lui. Il est clair que la conscience du Christ, homme-Dieu, a dépassé infiniment celle des évangélistes ; ses paroles, du fait d'avoir été consignées par les hagiographes, n'ont pas perdu leur compréhension et extension primitives. C'est la raison évidente pour laquelle le Père Levie n'a pas tort de parler de la transcendance de la *pensée* et des *formules* de Jésus. Le Sauveur éclaira et dépassa à la fois ses auditeurs ; les paroles dont il s'est servi ne livrèrent pas d'emblée leur infinie richesse ; cette richesse, incluse dans le texte, se dégage de celui-ci au fur et à mesure qu'il se situe dans son contexte total : la vie et la doctrine de l'Eglise se développant jusqu'à la fin des temps ([29]).

Voilà donc déjà un abondant matériel biblique où l'on peut admettre éventuellement la présence d'une pensée divine dont l'hagiographe n'a pas été rendu conscient.

Mais, même à nous limiter aux péricopes bibliques où l'élément prophétique n'est pas ou guère apparent, serait-il défendu de se représenter la conscience des hagiographes comme étant parfois plus large que les limites assignées aux significations des vocables dont ils se sont servis, dans nos dictionnaires, instruments d'ailleurs toujours imparfaits, surtout pour des langues anciennes, presque totalement disparues ? Evidemment, la réponse serait péremptoire si l'on pouvait suivre Origène dans ses spéculations sur la conscience des hagiographes ([30]). Rencontrant en quelque sorte d'avance l'objection des auteurs modernes : *Nemo dat quod non habet* ; *comment les hagiographes pourraient-ils nous transmettre un sens dont ils n'ont jamais eu connaissance, comment leurs écrits pourraient-ils le contenir alors qu'il n'a jamais effleuré leur esprit* ?, le subtil alexandrin, — à lire certains de ses interprètes modernes, — aurait attribué la conscience d'un sens plénier, resté caché pour la masse, aux ha-

---

(28) P. Synave-P. Benoît, *op. cit.*, p. 319 : « Les missions, et par conséquent les charismes, du Prophète et de l'Ecrivain sacré sont donc nettement distincts. » C'est à partir de cette distinction que R. Bierberg paraît en fin de compte, résigné à accepter en certains cas la possibilité d'un *sensus plenior*, à attribuer non pas à l'inspiration mais à la révélation (*art. cit.*, p. 192).

(29) J. Levie, *op. cit.*, p. 172, note 1. — Même L. Laberthonnière (*Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 5e éd., Paris, s.d. [1904]) ne mettait pas en doute cette donnée : « On comprend qu'un prophète ou un apôtre ne connaisse que d'une manière incomplète ou encore enveloppée la vérité qu'il annonce ou prêche. Mais le Christ est plus qu'un prophète et plus qu'un apôtre, puisqu'il est justement l'objet sur lequel porte le témoignage des prophètes et des apôtres. »

(30) J. Guillet, *art. cit.*, p. 287-290. — H. de Lubac, *Introduction à Origène, Homélies sur l'Exode*, p. 38-39.

giographes, — organes privilégiés de la parole et de l'esprit divins, — moyennant une expérience mystique dont eux seuls auraient été rendus participants ([31]). Origène ne recule pas devant l'hypothèse qui se représente les prophètes et les hagiographes, — en tout premier lieu Moïse, — déjà sanctifiés par l'Esprit, comme immergés en quelque sorte tout entiers dans les profondeurs spirituelles de la Nouvelle Alliance. D'avance, ils en auraient été constitués les témoins grâce à une intuition mystique, don de l'Esprit divin qui transcende le temps. A ce titre, leur être et leurs regards plongeaient dans les réalités de l'avenir, pénétraient jusque dans le Saint des Saints de la Nouvelle Economie. Devenus par cette illumination les contemporains du Christ, rendus participants mystiquement des réalités de l'avenir, ils ont dès lors pu exprimer dans leurs écrits, par anticipation, la plénitude des temps et ses richesses débordantes. En d'autres mots, les difficultés de tantôt porteraient à faux, entièrement.

Mais comment se fait-il, objectera-t-on, que dans cette hypothèse la lumière radieuse qui a illuminé les vieux auteurs, transparaît si peu dans leurs textes ?

Origène nous aurait peut-être répondu comme suit : parce que les saintes Ecritures participent au mystère de l'Incarnation. Or, qui dit incarnation, affirme « prise de voile ». Le spirituel s'y revêt du sensible et, par conséquent, la révélation, si lumineuse soit-elle, se présente nécessairement, — affirmation paradoxale, — sous des traits voilés ([32]). Pour lever le voile, il fallait à son tour être doté de l'Esprit. Ce qui, sous l'Ancienne Loi, fut refusé à la masse, mais est devenu, sous la Nouvelle, l'apanage de tous les baptisés ([33]).

Pour rendre la pensée de l'Alexandrin plus plausible, on pourrait encore noter que, selon lui, ainsi qu'il fut déjà dit, les hagiographes ont participé à la vision des réalités de l'avenir beaucoup moins en prophètes qu'en mystiques. C'est précisément la raison pour laquelle Moïse, et non pas David, est pour Origène le type par excellence du visionnaire ([34]). Or, le mystique n'a pas le souci de prédire, mais de saisir ; il se défie d'un langage clair mais se complaît dans un vocabulaire symbolique, et il porte ses regards moins sur les sym-

---

(31) J. Guillet, *art. cit.*, p. 287-290.

(32) R. Thibaut, *Le sens des paroles du Christ*, dans *Museum Lessianum. Sect. théol.*, n° 36, Bruxelles, 1940 ; *Le sens de l'Homme-Dieu, ibid.*, n° 37, Bruxelles, 1942.

(33) H. de Lubac, *op. cit.*, p. 63. — Cfr R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 50 ; voir *supra*, note 27.

(34) J. Guillet, *art. cit.*, p. 288 : « La plus grande figure de l'Ancien Testament pour Théodore était David, qui avait vécu d'avance toute l'histoire de son peuple ; pour Origène, c'est Moïse, l'homme qui a vu la gloire de Dieu. »

boles d'une réalité temporelle, fût-elle de l'avenir, que sur ceux de l'éternel divin. C'est donc, avant tout, sous des symboles se référant à l'être divin, immuable, que les réalités de l'avenir auraient été par eux appréhendées et exprimées.

Mais pourquoi nous attarder à l'hypothèse de l'exégète alexandrin puisqu'elle est sans fondement suffisant ? En particulier, il faut protester contre la tendance à se représenter les prophètes et les hagiographes de l'Ancien Testament en tout premier lieu sous les espèces de mystiques, doués de visions situées hors du temps. Certes, il n'y a pas qu'Origène à avoir tenté cette explication. Beaucoup de modernes, y compris des rationalistes, l'ont essayé, défigurant largement les vrais caractères de l'inspiration prophétique. Celle-ci, ne l'oublions jamais, est située dans le temporel ; elle est tournée vers un avenir, placé de même sur la ligne d'un développement historique qui est celui du temps (35).

Au reste, il n'est pas nécessaire de recourir aux spéculations subtiles de l'Alexandrin pour rendre plausible que l'Esprit ait imparti aux hagiographes une certaine prise de conscience du sens plénier. Quelques auteurs récents ouvrent ici des voies nouvelles, plus psychologiques.

C'est d'abord le cas du Père Gribomont dans un petit article qui fut remarqué et apprécié favorablement (36). En effet, dans des pages neuves, finement pensées et exprimées, le moine de Clervaux attire notre attention sur quelques modes imparfaits de connaissance et d'intuition, notamment sur la connaissance implicite d'une réalité ultérieure à travers l'analogie d'un signe représentatif, étant entendu qu'il s'agit d'une vision directe, non réflexe, et d'images ou signes naturels. Le Père Gribomont éclaire cette psychologie, d'une part, par le recours aux rapides intuitions intellectuelles que nous pouvons tous expérimenter à certaines heures, d'autre part par le renvoi, comme à un cas d'espèce supérieur, aux expériences mystiques. Il sous-tend son argumentation entière par le principe de S. Thomas : *Idem est motus in imaginem in quantum est imago et in rem cuius est imago.* Il s'efforce aussi de montrer comment sa théorie n'est pas nouvelle ; comment, tout en tenant compte des vues critiques modernes les plus pénétrantes sur le prophétisme, celles de Touzard, de Tobac, de Desnoyers, elle s'assimile ce qui a été pensé de mieux sur le sujet, chez les Grecs et les Latins, par les Pères et par les Scolastiques, et notamment par l'Ange de l'École.

On retrouve aussi sous la plume du Père Gribomont un renvoi

---

(35) C'est le mérite d'O. Cullmann de l'avoir rappelé, — on n'aurait jamais dû l'oublier, — dans son *Christ et le Temps*, Neuchâtel, 1947.

(36) J. Gribomont, *art. cit.*, p. 71-72, 84-87.

aux spéculations des Antiochiens sur le sens prophétique des Écritures ainsi qu'à l'article bien connu du Révérend Père Albert Vaccari où celui-ci ne se limite pas à faire connaître la doctrine antiochienne mais, de plus, s'efforce de la compléter jusqu'à en faire une justification moderne d'un sens prophétique, à la fois littéral et plénier ([37]). Les hypothèses des Pères Gribomont et Vaccari ne se recouvrent pas entièrement. Le Père Gribomont se contente du « moins » sans nier « le plus », la « plus-value » prophétique qui, suivant les vues des Antiochiens, se réalise, à maintes reprises, dans les textes inspirés du Vieux Testament qui se rapportent à l'avenir.

Nous sommes ainsi conduit à considérer de plus près la doctrine antiochienne de la *theôria*. Nous pouvons, en effet, la considérer comme l'essai le plus réussi qui ait été proposé pour rendre plausible une certaine participation des hagiographes aux mystères des textes inspirés qui jouiraient d'un sens plénier. Déjà il existe une littérature nombreuse sur le sujet ([38]). Un lecteur qui désire une information rapide se rapportera aux pages du Père Gribomont et surtout à l'article récent du Père Guillet, qui résume le système des Antiochiens, le confronte avec la théorie rivale, alexandrine, et s'efforce, au surplus, de dégager de la comparaison d'utiles leçons pour le présent.

Observons, au préalable, qu'il faut renoncer à attribuer à tous les Antiochiens un même système, nullement différencié. A suivre le Père Guillet, Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse sont les plus sobres ; Théodoret de Cyr, par contre, Isidore de Péluse, S. Jérôme, Julien d'Éclane, S. Jean Chrysostome seraient allé plus loin dans leurs affirmations touchant la vision du Nouveau Testament par les prophètes de l'Ancien. Théodore paraît restreindre le privilège de la *theôria* au seul David et il n'aime pas les prétendus « éclairs d'illumination », « les échappées brusques sur les réalités néo-testamentaires » que les partisans du second groupe auraient admis ([39]). Quant au Père Vaccari, il résume l'interprétation de l'école et ses propres positions en ces quatre points qui brillent par la clarté : *« Huiusmodi theoriae quattuor sunt proprietates : 1. ut sensum litteralem sive historicum semper necessario supponat ; 2. ut praeterea*

---

(37) A. Vaccari, *La* Θεωρία *nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Biblica*, 1920, t. I, p. 3-36.

(38) Voir supra, A. Vaccari, J. Guillet, R. Devreesse, L. Mariès.

(39) J. Guillet, *art. cit.*, p. 266 (le rôle de David) et p. 263 (protestation contre la répartition des textes en séries entrecroisées). Cependant Théodore admet que les hagiographes « mêlent les deux langages » (p. 265). — Sur les « échappées », cfr p. 268, note 36 et le principe de S. Jean Chrysostome cité par M. Hartmann, *op. cit.*, p. 7 : Καὶ γὰρ τοῦτο προφητείας εἶδος μεταξὺ διακόπτειν καὶ ἱστορίαν τινα ἐμβάλλειν, καὶ μετὰ τὸ ταῦτα διεξελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὰ πρότερα ἐπανιέναι.

obiectum aliud menti sistat ; 3. ut primum obiectum quod sensui historico subest ad alterum referatur tum ut mediocre ad magnum, tum ut imago ad rem imagine repraesentatam ; 4. ut utrumque simul attingatur, quamquam diverso modo (40). » En d'autres termes, si je ne m'abuse, le Père Vaccari place, à l'intérieur même de la conscience prophétique, la présence et la vision d'un sens figuratif ou typique qui accompagnerait le sens littéral. Dès lors, il attribue aux écrivains inspirés, par anticipation et d'une manière analogue à la connaissance chrétienne des deux économies, l'intuition simultanée de l'ombre et de la substance. Il ne s'agit donc pas précisément d'une vision seulement directe de l'image, comme dans l'hypothèse du Père Gribomont, mais d'une connaissance réflexe et, par conséquent, d'un certain contact direct, bien qu'imparfait, avec la réalité future. Jusqu'où ce contact a pu atteindre, est un problème secondaire. Le maximum certes n'est pas affirmé. On doit même dire qu'il est exclu, à se rapporter à ce que nous avons exposé, dans la première partie de cette étude, touchant les accords historico-critiques des deux Testaments.

*
* *

Voilà donc comment se résout de la manière la plus satisfaisante le problème de la participation de la conscience hagiographique à la connaissance d'un sens plénier, que seul l'avenir était appelé à dévoiler clairement (41). Il reste encore à montrer comment objectivement les textes eux-mêmes sont susceptibles d'un certain accroissement de sens sans qu'il faille qualifier l'évolution sémantique qui s'est produite, d'abus de langage, d'amphibologie ou de métasémie (42).

C'est là une entreprise beaucoup plus difficile. Cependant, en tout premier lieu, on peut rappeler que les mots ne traduisent jamais parfaitement les pensées de leurs auteurs. L'*adaequatio verbi et intellectus* ne peut se réaliser et ne se réalise que très rarement. Dès lors, dans toute écriture se perdent fatalement pour qui n'est pas son auteur une foule de nuances et de connotations (43). Aucun dictionnaire, souvent même aucune tradition ne peut nous les faire con-

(40) Cité par J. Gribomont, *art. cit.*, p. 84-85.

(41) Nous nous écartons donc, dans une certaine mesure, de Patrizi. Telle affirmation de Bierberg, la moins mise en relief, s'approche des nôtres.

(42) A. Carnoy, *La Science du Mot. Traité de sémantique*, Louvain, 1927, p. 83 et suiv.

(43) Lire p. ex. P. Peeters, *Les Humanités anciennes*, dans *Le Flambeau*, 1948, t. XXXI, p. 210 : « Le langage ne reflète pas tout le contenu objectif de la pensée ; il se borne à l'éveiller dans l'esprit par des indications toujours sommaires. Par là il nécessite chez celui qui l'écoute, ce que Joubert aurait nommé une continuelle circulation *d'imperceptibles* raisonnements. »

naître. L'assistance divine éclairant l'esprit du lecteur, guidant surtout l'exégèse du Magistère, ne pourrait-elle pas les faire à nouveau surgir du texte ?

Et puis ne pourrait-on pas admettre également que les termes et les concepts possèdent une certaine élasticité, sont susceptibles d'acquérir, dans la ligne d'une évolution interne, univoque, une plus grande extension et compréhension, une plus-value homogène ?

N'oublions pas que dans tout langage, chez toute personne qui parle ou écrit, les mots et les concepts qu'ils recouvrent, possèdent toujours une zone de fluide et d'indétermination, une frange de connotations qui varieront d'individu à individu suivant l'opulence plus ou moins grande de leurs expériences, de leurs lectures, de leurs relations, bref de leur culture et, dans un même individu, suivant l'acuité de son attention, la vivacité et la fraîcheur de ses souvenirs et de ses émotions. En d'autres termes, les mots et les concepts dont un écrivain se sert sont beaucoup plus riches en signification objective que l'aspect particulier auquel il s'est arrêté formellement et qu'il a mis en évidence. De plus, une fois extériorisés et couchés par écrit, ils acquièrent en quelque sorte une vie indépendante de leur auteur et ne manquent pas de susciter, autour d'un noyau substantiellement conservé, une multitude de nuances et d'échos nouveaux, adaptés à la mentalité de chaque nouvelle période de l'histoire, de chaque individu et de chacun des états psychologiques qu'il traverse. Bref, il n'a pu être question pour Dieu de couler la révélation dans des termes et notions de toute façon circonscrits *ne varietur*. Cela fut d'autant moins possible que l'esprit hébreu, contrairement à l'esprit grec, n'a jamais cultivé la tendance à définir les notions. Son mode de penser est dynamique ; il se sert des termes et des concepts beaucoup plus pour dire qu'il les dépasse que pour signifier qu'il s'y arrête ; tous les éléments du vocabulaire obéissent en quelque sorte à la tendance à devenir symboles et à acquérir, de ce fait, une plus-value. Ces réflexions ne sont pas propres à la théologie catholique ; elles viennent d'être émises tout récemment en grande partie par un exégète protestant (44).

Pour le répéter en bref, les mots, reflets de la pensée, contiennent souvent dans l'esprit de ceux qui les emploient des connotations qu'ils n'expriment pas ou à peine ; ils en possèdent d'autres, objectives, provenant de la tradition, de l'usage, du milieu qui s'en sert et qui les imprègne de sa mentalité, — qu'on songe par exemple à ce qu'une expression telle que « persévérance finale » suggère à une mentalité catholique, — connotations auxquelles l'écrivain ou l'orateur n'ont

(44) J. de Zwaan, *Hermeneutical Plus-Value*, dans *Coniectanea Neotestamentica in honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii*, n° XI, Lund-Copenhague, 1947, p. 242-250.

peut-être pas songé, mais qu'ils n'auraient cependant pas désavouées si elles avaient émergé dans leur conscience ; enfin, en rapport étroit avec les pensées qu'ils sont appelés à exprimer, les mots souffrent d'insuffisances qui sont autant d'exigences de compléments univoques et homogènes. C'est donc dans ce triple domaine qu'il y aurait lieu d'envisager la possibilité de la présence virtuelle d'un sens plénier.

Or, Dieu n'a pas pu faire abstraction des conditions du langage humain, à cause surtout du fait primordial que les mots, tel le bronze de nos cloches, possèdent ce qu'on pourrait appeler de nombreuses harmoniques ([45]). Dès lors, comme le Seigneur n'est pas un *Deus otiosus,* il doit les avoir voulues, voire organisées en fonction de la communication de sa pensée. C'est dire que les virtualités linguistiques offrent des possibilités, une marge réelle, pour une évolution objective, homogène du sens original vers un sens plénier ([46]). Il ne peut évidemment pas être question de verser dans l'arbitraire. Il faut que la continuité du sens apparaisse et que des critères soient à notre portée pour écarter ce qui serait la contrefaçon d'un vrai développement. Mais avant d'en parler et de voir comment on peut se représenter concrètement le sens plénier, il nous faut répondre à une deuxième et dernière objection. *A accepter, même prudemment, l'existence de ce sens, n'allons-nous pas réintroduire en exégèse la multiplicité du sens littéral, hypothèse répudiée par les meilleurs interprètes des Ecritures, caressée, au contraire, par tous ceux qui, dans l'histoire de l'herméneutique, sont responsables des pires déviations ?*

Nous condamnons, faut-il le souligner, les vues jadis fort répandues sur la multiplicité du sens littéral ([47]). Les accepter, ce serait introduire et sanctionner le règne de l'amphibologie, de l'équivoque. Toutefois cela ne signifie pas que, dans les confins de l'homogénéité, une certaine variation et variété de sens soit totalement prohibée. Ainsi, ayant à exposer des faits ou des doctrines, on peut se contenter d'en exprimer en clair seulement le contenu abstrait et essentiel, tout en connotant et en visant implicitement des situations con-

---

(45) Lire l'article du P. Peeters, cité *supra,* note 43.

(46) Evidemment, dans la mesure où il y a une plus-value réelle, il n'y a pas eu de conscience, à moins d'avoir recours à l'hypothèse de la *theôria.* Mais il peut s'agir de la re-découverte d'une nuance, d'une connotation qui s'était perdue ou d'un accroissement objectif, mais homogène, sous l'influence d'hagiographes qui ont conservé les textes de leurs prédécesseurs tout en les enrichissant.

(47) P. Synave-P. Benoît, *op. cit.,* p. 360. — Une pluralité de sens littéral se concevrait, notent ces deux auteurs, si l'on pouvait admettre que l'auteur inspiré a connu d'avance, par révélation, toutes les interprétations qu'on donnerait à ses paroles et, ajoutons-nous, les aurait voulues et sanctionnées. Mais poser ainsi le problème, c'est en même temps, tellement l'hypothèse est grotesque, le résoudre négativement.

crètes que, pour des raisons de prudence ou de charité, on ne désire pas mentionner.

Les Pères Synave et Benoît ont donc, ce nous semble, raison d'affirmer que *les sens seconds, parmi lesquels ils comptent le sens plénier, ne s'opposent pas à l'unité du sens littéral* (48). Qu'on condamne la pluralité de sens disparates, indépendants les uns des autres, qui portent l'équivoque à la racine même du texte ; mais on laissera à l'Esprit divin le droit de dépasser la pensée explicite de l'hagiographe, son instrument, à condition que ce soit dans la ligne de cette pensée. Qu'on laisse à l'Esprit la faculté d'inclure dans les paroles inspirées des résonances et des accords qui, loin de brouiller la pensée initiale, tendent à l'approfondir, à l'élargir et à la préciser (49). Il ne s'agit donc pas de multiplier les significations scripturaires, mais d'enrichir l'unique sens littéral, de traduire en clair ce qu'il comportait de nuances indiquées seulement d'une manière obscure. Prétendre s'opposer à pareil élargissement, ce serait, en fait, vouloir limiter le réel, en l'occurrence le réel de la pensée divine, à ce que nous en connaissons, à notre propre petite mesure, et nier ce qui n'y entre pas. S'ouvrir au contraire à cet approfondissement de sens, c'est tout simplement confesser que nos idées n'épuisent pas le réel et que, dès lors, il convient de les dépasser sans interruption en les agrandissant et en les complétant. Ce faisant, nous nous conformerons d'ailleurs, — coïncidence, croyons-le, providentielle, — à la mentalité hébraïco-prophétique dont l'élan intérieur a toujours tendu à aller au delà des concepts et des images clairement exprimés. C'est pourquoi le Père Laberthonnière allait jusqu'à dire que le développement religieux de la révélation judéo-chrétienne devait être conçu non pas précisément comme un passage de l'implicite à l'explicite, — procédé, à ses yeux, insuffisant, parce que procédé de raisonnement logique, — mais plutôt comme une action vitale, intérieure et profonde, faisant en quelque sorte sortir la vérité d'elle-même pour se dépasser.

B. *Applications, critères et usage du sens plénier*

Il nous faut maintenant descendre de ce que nous appellerons le plan des spéculations et voir si, d'une manière concrète, l'exégèse catholique réussit à discerner dans la pratique un sens plénier qui résiste à la critique, qui possède des critères suffisamment établis, qui offre de sérieuses garanties contre l'arbitraire. Nous écarterons d'abord quelques descriptions à notre avis inexactes du sens plé-

(48) *Op. cit.*, p. 356-359.

(49) *Op. cit.*, p. 386, *sub voce* : Sens de l'Ecriture : « Les sens seconds, « plénier » et « spirituel », sont des sens vraiment scripturaires, encore que l'auteur humain ne les ait pas perçus. »

nier, puis nous essaierons de fixer nous-même quelques règles pour mieux reconnaître et dégager sa vraie physionomie, enfin nous terminerons par quelques réflexions sur son bon usage et son utilité dogmatique.

1. *A écarter tout d'abord la manière que, suivant le Père de Lubac* ([50]), *Origène propose, du moins en certains passages de ses écrits, pour établir le sens plénier, spirituel, dont les Ecritures seraient remplies depuis la venue du Christ.* Aux yeux du théologien alexandrin, il ne s'agit pas d'un sens qui permette d'accorder les deux Testaments. Non, il est question d'un sens nouveau, apporté par le Christ, en vertu duquel les vieilles Ecritures n'ont pas été précisément accomplies, mais plutôt intérieurement transformées, recréées et, de cette façon, mises au diapason de l'Evangile. Le Christ ne serait donc pas venu exactement pour montrer le sens profond du Vieux Testament à la façon d'un maître qui en aurait approfondi le sens ; il serait venu en Seigneur des Ecritures pour leur attribuer une valeur nouvelle par un acte de sa toute-puissance, rejoignant, il est vrai, celle que les hagiographes avaient déjà entrevue dans leurs transports mystiques ([51]). La découverte du sens plénier n'est donc pas une vision intellectuelle qui « ouvre » l'Ancien Testament : c'est l'appréhension de la transformation radicale qu'ont subie les Ecritures, transformation grâce à laquelle l'Ancien Testament fut assimilé au Nouveau ([52]).

Continuant à expliquer la pensée d'Origène, le commentateur français lui attribue cependant ailleurs une autre théorie, moins ahurissante peut-être, néanmoins, elle aussi, révolutionnaire. L'Ancien Tes-

---

(50) H. de Lubac, *Introduction à Origène, Homélies sur l'Exode*, p. 40-52 ; p. ex. p. 42 : « A vrai dire, le Christ ne vient donc pas *montrer* le sens profond des Ecritures, à la façon d'un maître ; il vient, proprement, le *créer*, par un acte de sa toute-puissance » ; p. 43 : « Ce n'est donc pas *une explication intellectuelle* qui « ouvre » l'Ancien Testament : c'est un *accomplissement*, et cet accomplissement a pour résultat *de l'assimiler au* Nouveau » ; p. 44 : « La prophétie *« surgit »* en quelque sorte de son accomplissement » ; p. 46 : « Disons donc que le Christ n'explique pas tant l'Ancien Testament qu'il ne le transforme » ; p. 47 : « (cette exégèse) est un effort pour saisir l'esprit dans l'histoire, ou pour assurer le passage de l'histoire à l'esprit » ; p. 44-45 : « La merveilleuse *symphonie* que les deux Testaments font entendre *aux oreilles de la foi* n'est pas, si l'on se place au point de vue de l'histoire empirique, *une harmonie préétablie* ».

(51) H. de Lubac, *op. cit.*, p. 46 : « Disons donc que le Christ n'explique pas tant l'Ancien Testament qu'il ne le transforme. Ou plutôt, il ne l'explique qu'après l'avoir transformé » ; p. 50 : « Ce n'est aucunement méconnaître le rôle de l'histoire — celui de l'histoire réelle, au premier des deux sens que ce mot d'histoire possède en français, — que de ne pas chercher, une fois qu'elle a joué son rôle, à se réintroduire dans son cours pour le revivre en pensée, plutôt que d'assimiler l'esprit dont elle était porteuse et de se nourrir du fruit qu'elle a mûri ». Voir aussi les textes de la note précédente et *op. cit.*, p. 57-58.

(52) Cfr *supra*, note 50.

tament aurait en quelque sorte perdu de lui-même son sens littéral. Ayant épuisé toute sa vitalité, il n'avait qu'à disparaître ou à ressusciter, chrysalide, sous une forme nouvelle. La dernière hypothèse s'est vérifiée. C'est pourquoi le symbolisme a surgi en quelque sorte spontanément en lui, à la suite de son accomplissement ([53]). Bref, le sens plénier serait alors le sens transfiguré, métamorphosé des Vieux Livres.

Est-il besoin de dire que pareil sens ne possède plus rien de « plénier » ? Il s'agit, au contraire, d'un sens tout nouveau et, dès lors, il ne peut nous aider à démontrer la thèse des correspondances prophétiques des deux Testaments. Tout au plus pourrait-il encore servir à démontrer le caractère prophétique des dires de Jésus. Celui-ci serait en effet venu attribuer un sens nouveau aux Vieux Livres et, puis, il aurait accompli, par sa vie et par sa mort, la signification qu'il leur aurait infusée. On aboutirait donc à un argument de prédictions prophétiques, plus restreintes, à savoir, entre la vie, l'œuvre, l'Eglise du Christ d'une part et, de l'autre, les textes tels que Jésus les aurait refondus. Et puis il y aurait encore à signaler le prodige lui-même de cette nouvelle création du texte sacré. Refondre le sens de l'Ancien Testament, comme Jésus l'aurait fait, avec le double résultat, vraiment unique dans l'histoire : d'abord, de faire tomber comme une écorce le sens ancien, ensuite d'accomplir et de faire accomplir par ses disciples le sens nouveau, serait une œuvre tellement extraordinaire qu'elle défierait toute explication humaine. Aucun exégète n'a réussi pareille révolution ni obtenu pareille fécondité. Il y aurait lieu de s'écrier : *Digitus Dei hic !* Mais, encore une fois, faut-il souligner qu'à raisonner ainsi on obtient peut-être une transfiguration de l'Ancien Testament qui n'est pas sans grandeur mais qu'on renonce *ipso facto* à la valeur traditionnelle de l'Ancienne Alliance, au rôle providentiel d'économie préparatoire qu'elle a joué dans les desseins de Dieu ?

2. — *Ecartons non moins résolument le sens plénier qu'on nous dit résulter du fait que beaucoup de livres de l'Ancien Testament ont été retravaillés et rédigés plus d'une fois. Le sens plénier d'un texte serait donc celui qu'il aurait acquis, au delà de son sens original, à la suite des diverses rédactions qu'il aurait subies.*

Ces considérations sont parfaites ; nous n'avons rien à leur redire. Il est clair par exemple que du fait que le récit de *Gen.*, II-III, a été enchâssé dans toute une suite d'épisodes presque préhistoriques, puis repris, avec cet ensemble, dans une synthèse plus vaste encore, l'actuel livre de la Genèse, voire le Pentateuque, le texte peut avoir reçu

(53) *Op. cit.*, p. 43 : « Depuis le Christ, l'Ecriture a perdu en quelque sorte son sens littéral. »

des connotations que, primitivement, il ne possédait pas. Mais ce n'est pas là un sens plénier ; c'est tout simplement le sens littéral du livre, car le sens d'un ouvrage est bien celui que son dernier rédacteur lui a attribué. C'est pourquoi Rosenzweig proposait un jour à juste titre d'interpréter à l'avenir le sigle R des hypothèses critiques, non plus *le* ou *les Rédacteurs,* mais *Rabbenu,* c'est-à-dire *nos Maîtres.* C'est, en effet, par ces rédacteurs le plus souvent anonymes, à côté desquels on passe trop légèrement, que l'inspiration divine nous a dit son dernier mot. Ce seraient donc eux, s'il faut les admettre, nos grands et derniers instructeurs. Il n'est pas étonnant qu'en ce sens des critiques même libéraux, tel W. Baumgartner (54), n'hésitent pas à accepter un sens plénier. En réalité, il s'agit, nous l'avons déjà dit, du sens littéral définitif tel que la dernière rédaction l'a arrêté.

3. — *Nous écartons encore une troisième forme de prétendu sens plénier, à savoir le supplément de lumière qui peut survenir à un texte du fait qu'il est replacé dans un cadre historique plus complet : comparatif, littéraire ou archéologique.* Mis en rapport avec les traditions des peuples orientaux, le serpent du Paradis prend une importance et une signification nouvelles (55). Evidemment le sens s'est approfondi par rapport à l'exégèse médiévale qui a ignoré cette documentation. S'agit-il pour autant d'un cas de sens plénier ? Aucunement ; c'est encore une fois le sens littéral tel que, pour la première fois, un plus large contexte historique et archéologique a pu l'établir avec succès.

4. — *Mais voici que la perspective devient différente.* Le sens, cette fois, s'approfondit du fait qu'une parcelle de texte, qu'une section plus ou moins longue ou même un livre tout entier apparaissent comme la partie d'un tout. On ne comprend pleinement un détail qu'après avoir regardé l'ensemble ; on ne comprend une image ou un portrait, — et l'Ancien Testament n'est qu'une suite d'images par rapport au Nouveau, — qu'après s'être, au préalable, rassasié les yeux de la vue de la réalité (56). Toute vraie connaissance est donc une *recognitio,* une re-connaissance, une confrontation du portrait

---

(54) W. Baumgartner, *Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart,* dans *Schweiz. Theol. Umschau,* 1941, t. XI, p. 17-38, surtout p. 29-30.

(55) C'est ce que nous avons essayé de démontrer dans la plaquette : *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis,* Gembloux, Duculot ; Louvain, Nauwelaerts, 1948.

(56) P. de Broglie, *Questions bibliques,* p. 349, 377-378. — Pour Origène, voir H. de Lubac, *op. cit.,* p. 58 : « L'intention de l'Esprit étant une, totale, globale, le sens spirituel qui résulte de cette intention est parfaitement un » ; p. 58 : « Tout dans la Bible est inspiré, mais toujours dans le Tout » ; p. 61 : « L'Esprit prête à l'Esprit. Tout provient du même trésor ».

avec le personnage représenté, de l'image avec le réel ([57]). Paul de Broglie, rappelons-le une nouvelle fois, avait déjà noté ces deux aspects du problème ([58]). A condition de nous cantonner dans un milieu strictement homogène, Claudel n'a pas entièrement tort ([59]). L'étendue de la vision et la puissance de pénétration s'accroissent en raison directe des éléments rassemblés. Des traits épars s'agencent en tableaux ; en raison de la visibilité et de la pénétration visuelle accrues, d'autres, imprimés seulement en filigranes, apparaissent pour la première fois. *Ce sens complémentaire qui vient de se manifester ainsi, ne serait-il pas une première forme de sens plénier* ([60]) *? Si l'on ne recule pas devant un terme technique, au surplus un néologisme, nous le baptiserons le sens périchorétique des Écritures, en tant que basé sur la compénétration mutuelle des divers éléments qui concourent à le constituer.*

Nous venons toutefois d'ajouter une restriction importante : à condition de rester dans l'homogène. C'est pourquoi, en règle générale, on ne se contentera pas de signaler les ressemblances, externes ou internes, verbales ou notionelles, qui peuvent être purement fortuites, pour les considérer tout de suite comme complémentaires et crier au miracle d'harmonies préétablies, nous autorisant à conclure, pour les termes ainsi comparés, à un sens approfondi ou plénier. Pour que la méthode de recherche soit plus sûre, puisse être soumise à un contrôle critique et inspirer de la confiance, il s'agira d'établir en même temps qu'entre les harmonies signalées il existe une continuité historique. A Dom Charlier revient le mérite d'avoir compris cette tâche, d'en avoir montré la nécessité dans un article tout récent ([61]). Alors seulement, — telle me paraît l'opinion de cet auteur, — le problème d'un sens plénier se pose quand on a réussi à prouver qu'il existe entre deux textes, l'un de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament, des rapports étroits et objectifs qui leur assurent une continuité manifeste. D'une manière précise, il importerait de distinguer deux espèces de rapports. Tout d'abord, il faudrait souligner les rapports de ressemblance ou de proportionnalité : entre les deux termes que l'on compare, existent des analogies, des relations qui les unissent comme le prototype, la figure, le symbole, à la

(57) La terminologie est de Claudel.

(58) P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 349, 377.

(59) P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 377-378.

(60) R. Garrigou-Lagrange (*art. cit.*, p. 59, note 41) se sert de l'image suivante : « Considérer les textes scripturaires... à la lumière de la Tradition et d'une façon non pas seulement abstraite ou schématique, mais dans leur réalité concrète et vécue par la foi vive de l'Eglise. Autrement ces textes sont comme un vitrail vu du dehors, et non pas du dedans sous sa vraie lumière. »

(61) C. Charlier, *La lecture sapientielle de la Bible*, dans *La Maison-Dieu*, n° 12, 1947, p. 14-52.

pleine réalité ou, comme certains auteurs s'expriment, au métatype. Puis, il importerait de relever entre les deux termes des rapports d'efficience ou de causalité. Il conviendrait de démontrer que, grâce à un développement continu, moyennant un réseau de « ramifications profondes », de « lignes de force vitales », d'« orientations internes », le ou les symboles ou prototypes en question ont efficacement préparé et causé l'éclosion de la réalité, le développement et la maturation du germe initial ([62]). Si nous suivons donc la pensée de l'auteur, nous aurions deux critères, deux instruments de contrôle, à notre disposition pour repérer le sens plénier. Désormais le symbolisme, habituellement concomitant de ce sens, n'apparaît plus comme fondé sur des ressemblances purement externes et casuelles, mais comme l'anticipation de la réalité. Il est lié à elle par une voie objective, irrécusable, celle d'une continuité historique plus ou moins évidente. Voir le sens plénier consistera donc à percevoir un texte de l'Ancien Testament dans son aspect de réalité inchoative du Nouveau, dans sa valeur de type, de figure, de symbole historico-réel, à la lumière de deux perspectives, l'une récapitulative ou exemplaire, l'autre efficiente ou évolutive, qui se recoupent. *Dès lors, ne pourrions-nous pas appeler ce sens qui est basé sur une évolution historique, le sens plénier historico-typique, désignant ainsi les deux éléments qui concourent à l'établir ?*

Et voici une troisième forme de sens plénier, la plus parfaite. Dans les deux cas précédents, il ne semble pas que l'hagiographe s'en soit rendu compte : de par sa nature, la plénitude n'a pu être saisie qu'au terme, quand le tout fut accompli. Mais il est arrivé sans doute qu'à la lumière de l'inspiration prophétique, — dépassant celle requise communément pour la simple composition des Livres saints ([63]), — les auteurs sacrés aient d'avance entrevu, d'une certaine manière, le terme final de la doctrine, en pleine évolution, dont ils n'exprimaient directement qu'un jalon, qu'une étape. *C'est le sens plénier, on l'aura déjà reconnu, à la manière de la « théorie » antiochienne. Nous le distinguerons du précédent en l'appelant prophético-typique.* De cette façon, tous les éléments sont de nouveau clairement désignés : la plénitude résulte d'un rapport et d'une signification typiques, non seulement dégagées *post factum* comme dans le cas précédent, à la suite

---

(62) Déjà P. de Broglie (*Questions bibliques,* p. 363, 378 ; voir aussi p. 359) avait entrevu l'hypothèse d'une évolution organique, tout en y apportant de précieuses nuances. Même M. Baumgartner (*art. cit.,* p. 37) n'est pas tout à fait opposé à cette manière de voir : « Auch die Tatsache, dass wir im Alten Testament etwas *keimhaft* vorfinden, was erst später zur vollen Entfaltung kommt, wie den Sündenfall von Gen. 3, möchte ich hier einreihen. »

(63) La nécessité de distinguer « l'inspiration prophétique » de « l'inspiration scripturaire » est soulignée par P. Synave-P. Benoît, *op. cit.,* p. 316-321.

d'une longue évolution historique, mais connues d'avance, antérieurement aux événements, par une prise de conscience prophétique.

On aura remarqué la présence, dans les deux appellations proposées par nous, du terme « typique ». Nous l'avons introduit, faut-il le dire, non pas pour le plaisir de les allonger ou de les alourdir, mais parce que la réalité nous y obligeait. Dans les deux cas, en effet, le sens plénier se greffe sur un rapport symbolique. C'est par l'intermédiaire du symbole que la plus-value se réalise surtout. Dans le premier cas de sens plénier, par contre, le terme ne devait pas être ajouté, parce que là il s'agissait de saisir moins des rapports de ressemblance que des dispositions complémentaires mutuelles. Concédons toutefois que même celles-ci s'imposeront d'autant mieux à l'attention et à la conviction qu'on pourra les intégrer à leur tour dans l'une des deux grandes catégories de connexions, historico-typiques ou prophético-typiques, que nous avons appris à connaître.

Mais cet emploi du terme « typique », quand il s'agit du sens « plénier », n'est-il pas fâcheux ? N'est-il pas de nature à créer certaines confusions ? Ne risque-t-il pas d'amener maint lecteur à ne plus distinguer, comme il faut, le sens plénier du sens typique ?

Nous ne le croyons pas. Entre les deux sens, comme nous le verrons encore mieux plus loin, la distance est grande. Pour prévenir toute confusion, il suffit de remarquer que le typisme dont il est question ici, est naturel et qu'il n'implique, d'aucune façon, la transposition de sens, propre à l'exégèse typologique. Mais n'anticipons pas des explications qui viendront en leur temps.

5. Au cours des pages précédentes, nous avons déjà indiqué, pour le moins indirectement, un certain nombre de critères qui peuvent nous aider à détecter la présence du sens plénier, indépendamment de toute vision avec les yeux de la foi. Les voici repris systématiquement et éventuellement complétés.

En ce qui concerne le sens plénier que nous avons appelé historico-typique, il conviendra d'avoir recours principalement à deux critères : d'abord, les ressemblances verbales et idéologiques ; *puis et surtout,* la continuité ininterrompue d'un développement historique homogène. C'est ici qu'on rappellera avec le plus d'à-propos et d'efficacité que l'Ancien Testament forme une unité, que le morcellement poussé à l'extrême est funeste parce qu'anticritique, que les textes prophétiques constituent une tradition vivante, que ces mêmes documents n'ont jamais cessé d'être repris, repensés, commentés et enrichis. Dès lors, suivant les lois mêmes du développement historique, il n'est pas interdit de lire les textes anciens dans la perspective des plus récents qui les ont fécondés et approfondis. C'est de cet ensemble de compléments organiques, aboutissant à créer un développement authentique, réalisant une explicitation continue, que résulte le plus efficacement la perception du sens plénier. Ce qu'une inter-

prétation purement verbale et philologique n'arrive pas à comprendre, une exégèse plus historique et comparative, lisant les textes avec les yeux de la tradition, arrivera parfois à le saisir.

Disons encore que la saisie sera d'autant plus facile et parfaite que les yeux pourront également se repaître de la vision des réalités accomplies. Celle-ci sera vraiment une vision de re-connaissance, une *re-cognitio,* conformément à la théorie de l'abbé de Broglie et au vocabulaire de Claudel.

Ajoutons enfin que le premier critère, celui des ressemblances et des analogies, est particulièrement convaincant chaque fois que, déjà, au cours du développement historique, les prophètes et les hagiographes se sont eux-mêmes rendu compte de la valeur figurative que les faits et vérités révélés assumaient. Que cela s'est parfois vérifié, les textes de l'Ancien Testament nous en instruisent. Quelques prophètes, tel le deutéro-Isaïe, énoncent en toutes lettres la portée historico-typique de certains aspects de la doctrine sacrée ou de l'histoire sainte et fondent ainsi eux-mêmes explicitement le sens plénier.

Quant aux critères à utiliser pour reconnaître le sens plénier prophético-typique, — celui que nous avons appris à distinguer conformément à l'enseignement des Antiochiens, — il convient, *en premier lieu,* de reprendre et de perfectionner les normes que l'école d'Antioche elle-même a déjà indiquées. On les connaît. Ce sont d'abord les critères de tout à l'heure ; ils constituent une première série de règles qui nous aident à dépister la présence d'une conscience prophétique, introduisent un sens plénier dans les textes sacrés. *Puis,* comme critères plus spéciaux, les exégètes d'Antioche signalaient : 1. les étrangetés et discontinuités qui, à l'occasion, brisent d'une manière tout inattendue la suite des idées d'une péricope inspirée ; au lieu d'y voir les indices d'un certain désordre, ils y appréhendaient volontiers les traces de brusques échappées visionnaires, de subites interventions spéciales de l'Esprit, détournant les yeux de l'hagiographe du présent pour les diriger vers l'avenir ; 2. les hyperboles qui donnent au langage une portée tellement transcendante que manifestement l'hagiographe a voulu dépasser les circonstances historiques et orienter les regards de ses lecteurs ou auditeurs vers des personnes ou des événements se situant, à la lumière du Saint-Esprit, dans une perspective messianique et eschatologique (64). Sans doute, tous les indices relevés et recueillis par les Antiochiens ne nous donnent plus satisfaction. L'hypothèse, par exemple, de brusques échappées prophétiques, d'éclairs traversant des péricopes où, par ailleurs, il n'y a rien de spécial ou de transcendant à souligner, a déjà été soumise à la critique par quel-

(64) Sur ces critères, lire J. Guillet, *art. cit.,* p. 299-302.

ques-uns des Antiochiens eux-mêmes ([65]). Puis un certain nombre des hyperboles que l'école d'Antioche a énumérées, ne sont plus à nos yeux aussi extraordinaires depuis que nous avons appris à connaître les genres littéraires des Anciens, leur langage imagé, leur style de cour, leur vocabulaire protocolaire. Mais les principes que l'école a formulés, ne sont pas si mauvais. Il nous faut toutefois les dégager de mieux en mieux et en contrôler l'usage d'une manière sévèrement critique.

Retenons en tout cas que l'idée fondamentale de l'école antiochienne telle que le Père Vaccari et d'autres parmi nos contemporains l'ont reprise et complétée, est sans l'ombre d'un doute excellente : c'est à savoir, celle d'une compénétration mutuelle de l'histoire et de l'eschatologie, réalisée au cours d'un acte de vision qui subordonnait la première à la seconde, tel le symbole à la pleine réalité.

Enfin, si les yeux de la foi venaient déjà à point pour nous procurer une vision confirmant les meilleures preuves historico-critiques, à fortiori seront-ils bienvenus maintenant qu'il s'agit de considérer dans leur ensemble et d'apprécier une série d'indices accumulés à la lumière de principes dont plusieurs supposent déjà admise la foi surnaturelle en l'Ancien Testament. C'est précisément en tenant compte des yeux de la foi que l'on est autorisé à comparer le sens plénier à un sens imprimé dans les Livres Saints comme un filigrane. Il faut tenir les feuilles sacrées contre la lumière qui se dégage de la foi pour discerner l'image totale. Et cette autre image, reprise au Père Garrigou-Lagrange, est également suggestive. Les textes bibliques seraient comme les vitraux de nos cathédrales, dont l'imagerie et les couleurs prennent un éclat tout différent suivant qu'on les contemple du dehors ou du dedans du bâtiment. Cependant il ne s'agit là que de comparaisons qu'on aurait tort de prendre trop à la lettre. Quel que soit notre attachement aux images, nous ne pouvons pas oublier que les textes sacrés ne sont pas précisément des vitraux ; ils ne sont même pas des documents imprimés sur papier spécial à l'aide d'une forme divine qui les eût dotés de filigranes.

6. — Pouvons-nous croire, au terme de ces considérations de valeur inégale, que le sens plénier apparaît désormais mieux fondé ? A nos lecteurs de le juger. Sans doute, la démonstration n'est pas encore d'une évidence et d'une rigueur parfaites et l'application des critères reste, elle aussi, une opération très délicate. A peine pense-t-on être parvenu à déceler quelque part la présence d'un sens plénier que l'on se met de nouveau à hésiter, inquiété par la zone d'incertitude, la marge d'inadéquation qui subsistent.

---

(65) J. Guillet, *op. cit.*, p. 263. — J. B. Duguet (*op. cit.*, col. 20) n'aimait pas non plus mêler dans un même passage ce qu'il appelait le *sens littéral-historique* et le *sens spirituel-prophétique.*

Concluons qu'il s'agit donc d'une connaissance obscure et déficiente qui ne peut nous apaiser entièrement, à moins de poser en thèse que la vision de foi en fait partie de plein droit ou d'alléguer des modes et facultés de connaissance qui se situeraient entre la raison et la foi et combleraient le déficit de nos raisons littéraires, psychologiques et historiques.

L'une et l'autre solution ont été essayées. Pour le Père Laberthonnière, dans le brillant opuscule qu'il publia au début de ce siècle : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (Paris, 1904), nous nous trouvons ici dans un domaine où on ne peut réclamer une évidence historique parfaite, où l'histoire est insuffisante à donner la preuve, où les « yeux de la foi » interviennent de plein droit. Puisque l'objet de la révélation tant de l'Ancien que du Nouveau Testament est essentiellement surnaturel : le transcendant, le divin, la vie, les mystères et les desseins de Dieu, il en résulterait que ni la logique ni l'histoire ne l'atteignent suffisamment. Les yeux de la foi sont dès lors indispensables et, pour l'exégèse des Livres Saints, s'impose une méthode d'interprétation où la pensée logique et philologique ne peut plus prétendre se suffire à elle-même.

Il y a chez Laberthonnière, à côté de vues justes et de formules prenantes, d'évidentes exagérations. La foi a son rôle à jouer ; nous l'avons déjà affirmé nous-même. Mais n'oublions pas que, par définition, par la position du problème, nous nous trouvons en ce moment largement dans les préambules de la foi.

D'autres sont tentés de faire appel au supplément de connaissance que pourrait nous fournir en l'occurrence une certaine connaissance poétique, à la manière de celle que nous avons appris à connaître dans l'opuscule de Claudel. N'insistons pas et ne cédons pas à cet envoûtement.

Par contre, il vaut la peine de nous arrêter aux vues développées, plutôt discrètement il est vrai, par un certain nombre de théologiens, tel Scheeben, en dépendance de quelques textes de S. Thomas sur la foi et les dons connexes ([66]). S'inspirant des spéculations du docteur angélique sur les dons du Saint-Esprit, ils proposent de greffer sur nos facultés, en tant qu'enrichies par eux, une puissance de pénétration intuitive des vérités de la foi qu'ils proposent d'appeler « connaissance par connaturalité » ([67]). C'est elle qui interviendrait

---

(66) M. J. Scheeben, *Handbuch des katholischen Dogmatik*, t. I, Fribourg-en-Br., 1873, p. 413. L'exposé de l'auteur, clair à première vue, est loin d'apaiser le lecteur. Il renvoie à S. Thomas, *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, q[a] 1 sqq. ; d. 35, q. 35, a. 1 ; *II[a] II[ae]*, q. 8 ; *II[a] II[ae]*, q. 45. L'auteur attribuant la connaissance « per connaturalitatem » au « donum sapientiae », tend à en faire une connaissance mystique (p. 412) ; mais, par ailleurs, il continue à la subordonner à la foi.

(67) R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 60, note : « Le sens littéral plénier de ces textes apparaît à la lumière de la foi infuse, qui elle-même est

à point nommé pour compléter les déficiences des raisons qui militent pour le sens plénier, ou, plus exactement, pour nous rendre capables de triompher du clair-obscur et d'étreindre en quelque sorte directement, par un procédé d'intuition, les profondeurs cachées des Ecritures et de la Tradition.

Mais qui ne voit que pareille connaissance, même à l'admettre telle que plusieurs théologiens se la représentent, ne nous est en l'occurrence d'aucun secours ? De quoi peut-il s'agir en effet ? D'une perception qui relève déjà de la foi ? Mais alors elle est personnelle, inacceptable pour autrui sinon par voie de témoignage, nullement susceptible, en toute hypothèse, de fournir le supplément de *preuve* dont nous avons besoin. D'une connaissance intuitive naturelle, surnaturelle seulement quant à ses origines, à la suite de la lumière accordée à l'intelligence de l'exégète croyant ? Dans ce cas, la difficulté de tantôt subsiste presque entièrement. De par sa forme intuitive, pareille connaissance reste elle aussi personnelle, n'est pas comptable de preuves, est soustraite au contrôle, n'est pas de nature à se prêter à discussion, vaudrait tout au plus pour un cercle d'initiés, pour un petit nombre d'élus doués exactement des mêmes charismes. Enfin s'agirait-il peut-être d'une aide divine consistant uniquement à renforcer, à ajuster nos facultés naturelles de connaître et la science déjà y accumulée par le travail rationnel ? Mais alors cette connaissance de connaturalité se meut entièrement sur le plan naturel *quoad rem,* elle se développe dans les limites de ce qu'une science naturelle peut, si tout va bien, atteindre. Dans ces conditions, il est tout à fait invraisemblable qu'elle puisse enregistrer des résultats spéciaux, — car Dieu n'a pas l'habitude de suppléer par des dons infus ce qui normalement doit revenir à notre labeur scientifique, — à tout le moins des résultats qu'après coup notre science ne serait pas à même de contrôler et n'arriverait pas à son tour à établir.

7. — Ces réserves étant faites, on peut conclure que, *pour être pleinement saisi et d'une manière qui apaise l'esprit,* le sens plénier a besoin de cette lumière surnaturelle que la foi confère aux yeux des croyants. En d'autres termes, le sens plénier ne se réalisera entièrement que sur le domaine de la foi. Et, dès lors, la conclusion s'impose : seul le magistère de l'Eglise est à même de le dégager

---

normalement éclairée dans le juste par les dons de science, d'intelligence et de sagesse. Cfr S. Thomas, *I*ª *II*ᵃᵉ, q. 68 ; *II*ª *II*ᵃᵉ, q. 8, 9, 45. » On exige donc, semble-t-il, les yeux de la foi, et de plus on postule une lumière indirecte : *celle des dons* éclairant la foi. — On songe à Origène (H. de Lubac, *op. cit.*, p. 62) postulant en quelque sorte « une double inspiration » : « la première, pour (les) rédacteurs humains (de l'Ecriture) ; la seconde, pour ses lecteurs et interprètes » ; p. 61 : « L'homme qui lit la Bible n'est pas en face d'un livre purement humain : ce ne sont pas des procédés humains qui peuvent lui en ouvrir l'intelligence. »

avec certitude, de s'en servir à bon escient, de l'imposer aux fidèles.

Est-ce à dire toutefois que même pour le Magistère le sens plénier ne soulève pas un certain nombre de difficultés ? Pour notre part, nous sommes tenté de le croire, mais nous préférons, en la matière, ne pas insister pour ne pas avoir l'air de vouloir, même de très loin, faire la leçon au Magistère, encore qu'on ne puisse reprocher à la théologie son désir d'éclairer la voie. Limitons-nous donc strictement au domaine de la recherche théologique et avouons que nous comprendrions fort mal, puisque le sens plénier est si difficile et si délicat à dégager, comment les théologiens seraient spécialement tentés d'avoir recours à lui pour promouvoir l'évolution doctrinale de la doctrine catholique et par conséquent s'en prévaloir principalement ou même uniquement pour préparer la définition de nouveaux dogmes.

Sans doute, il est des théologiens qui sont épris du désir d'accroître de plus en plus le domaine de la foi définie et d'anticiper en quelque sorte dès ici-bas l'objet entier de la vision béatifique. D'autres estiment que le domaine de la foi est délicat, hérissé de difficultés pour l'intelligence, qui, par sa nature, aspire à savoir par voie de raison et d'intuition ; qu'il ne faut pas tendre à en amplifier les limites au delà du nécessaire, au delà du témoignage suffisamment clair et explicite des Livres Saints et des Traditions apostoliques. En notre siècle où la formation et le mode de penser scientifiques dominent, serait-il opportun de paraître ramener la méthode théologique à ce que nous pourrions appeler une espèce de positivisme surnaturel ? Bref, sans prétendre trancher la question, tout en protestant du désir de m'instruire et de me rallier à des vues mieux établies, j'estime pour ma part que la théologie ne peut faire appel qu'avec circonspection à l'usage du sens plénier ([68]). Si en des cas exceptionnels, elle pense pouvoir s'y appuyer, qu'elle se préoccupe alors de le situer dans de larges complexes où, à la suite d'un développement historique continu, il apparaîtra particulièrement vraisemblable. Continuons donc à affirmer que l'utilité du sens plénier vaut surtout pour le croyant, ainsi que pour celui qui a déjà entrevu, sur la base d'une exégèse critique, l'accord des deux Testaments. Une fois cette adhésion donnée, la raison sera heureuse de pouvoir confirmer cet accord et de le faire rayonner sur des espaces de plus en plus étendus.

8. — Revenons à notre exemple initial et demandons-nous, au terme de notre exposé, ce que le sens plénier pourrait lui infuser de clarté.

L'exégèse philologico-critique aboutissait, on voudra se le rappeler, à l'hypothèse suivant laquelle l'hagiographe s'est arrêté, dans

(68) C'est le cas, croyons-nous, de l'Assomption de la Vierge.

Gen., II-III, à la vision d'une lutte continue entre l'humanité et l'esprit du mal, incarné dans la figure symbolique du serpent. Déjà l'exégèse comparative parvient à préciser davantage l'enjeu de la lutte en identifiant mieux la figure du serpent. Puis survient l'exégèse selon le sens plénier : elle pose le droit d'interpréter le récit en fonction de la Genèse, voire de tout l'Hexateuque, cadre dans lequel le rédacteur final a intégré la narration ; peut-être même en fonction de la Bible entière si l'on suppose qu'un compilateur inspiré a groupé les Livres Saints en une seule unité spirituelle, intentionnée et voulue par Dieu. Elle s'appuiera donc sur le sens rédactionnel ultime dont nous avons parlé ([69]), puis projettera sur le texte les faisceaux lumineux qui se dégagent des croyances parallèles attestées ailleurs dans la Bible en matière d'espérance sotériologique. Du coup, la lutte prend de plus en plus clairement l'aspect d'un combat eschatologique ; l'antagoniste du mal tend à rejoindre la figure idéale du Sauveur attestée ailleurs. Il tend dès lors à apparaître comme une personne concrète bien déterminée et, de ce fait même, la femme qui lui est associée prend elle aussi un relief spécial. Il n'est pas encore dit laquelle des deux femmes est visée : Ève ou la mère du grand Combattant, inconnu d'abord, maintenant de plus en plus identifié. Mais la couleur eschatologique, que le sens plénier fait ressortir, nous invite pour le moins à songer, à côté d'Ève, surtout à la mère du Messie. En ce moment, la pensée sera frappée de l'analogie qui règne dans la situation, d'une part dans le drame initial, et, de l'autre dans celui du Christ. L'homologie des contrastes et des ressemblances simultanées entre en jeu. Rien n'est prouvé apodictiquement, mais on incline à croire qu'il s'agit d'une harmonie préétablie par la Providence. Et voici que, — dernière étape, — les yeux de la foi s'ouvrent et se complaisent dans ces rapprochements qui ne manquent ni de grandeur ni d'extraordinaire. Si l'on se refuse encore à croire que l'on peut établir le sens plénier dès les origines, on sera désormais tenté d'affirmer que, pour le moins à partir d'une certaine époque, à coup sûr ancienne, grâce à un travail rédactionnel, anonyme mais inspiré ([70]), le vieux texte a été immergé dans un bain de croyances et d'espérances messianiques qui lui ont conféré le sens plénier dont il s'agit.

On en arrivera ainsi à pouvoir l'utiliser pour une synthèse du messianisme dans le sens historico-typique tel qu'il fut défini plus haut ; peut-être même dans le sens prophético-typique. Toutefois l'opération qui a conduit à ces résultats, fut tellement délicate qu'il

---

(69) Voir même W. Baumgartner, *art. cit.*, p. 29, 30-31, 37.

(70) La voix des derniers rédacteurs sera sans doute parfois difficile à surprendre. Cfr W. Baumgartner, *art. cit.*, p. 30 : « Wie weit lässt sich die Meinung des Redactors erkennen, wo sie nicht in Zusätzen ausgedrückt ist ? Und hat er überhaupt überall und bis ins einzelste eine feste Meinung gehabt ? »

ne faudrait pas en abuser. C'est pourquoi je ne puis suivre ces auteurs qui, après avoir rattaché formellement l'Immaculée Conception à *Gen.*, II-III, voudraient encore aller plus loin et y inclure jusque l'Assomption de la Vierge, inclusion pour laquelle aucune tradition continue et ancienne ne peut être invoquée et pour laquelle ne joue aucune des théories que nous avons retenues pour discerner la présence d'un sens caché ([71]).

Si nous avons réussi à éclairer un tant soit peu un problème difficile, où les publications sont plus nombreuses que claires, il semble que l'on puisse définir le sens plénier comme suit : *l'ensemble des relations virtuelles qui rattachent un texte de l'Ancien Testament à la foi chrétienne et qui se dégagent des rapports qu'il possède avec la doctrine chrétienne ainsi que de sa participation au développement doctrinal et historique qui a conduit l'Ancien Testament au Nouveau.* Il ne consiste donc pas à retrouver tels quels les traits et les enseignements du Nouveau Testament dans l'Ancien : ce qui évacuerait celui-ci, suivant la remarque pertinente de Monsieur O. Cullmann ([72]), mais à percevoir les relations de l'Ancien au Nouveau, les préfigurations et les anticipations inchoatives. Si l'on nous permet d'évoquer encore une fois certaines images devenues presque classiques, nous dirons que c'est la mise en valeur, parfois inattendue, d'une veine spirituelle, continue, souterraine, grâce à la perception des constantes doctrinales ([73]) ; c'est la découverte de l'entière portée divine du sens littéral ; c'est un filigrane rendu à la lumière par l'éclairage de l'ensemble et par la vision des réalités accomplies.

Tel est donc le bilan de notre enquête en ce qui concerne le sens plénier. Il nous reste maintenant à passer brièvement à l'examen des autres sens seconds et, en particulier, à celui du sens typique. Nous verrons si parmi eux il s'en rencontre encore qui nous soient de quelque utilité dans une démonstration, qu'on souhaiterait scientifique, des harmonies des deux Testaments.

Université de Louvain. Joseph Coppens.

(71) J. Coppens, *La définibilité de l'Assomption*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 1947, t. XXIII, p. 5-35.

(72) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 94-95.

(73) L'expression est de J. Guillet, *art. cit.*, p. 279.

MARIE ET LA MESSE

Essai sur un problème de spiritualité sacerdotale

Le XVII[e] siècle, grande époque de renouveau du clergé, a profondément mûri le problème de la spiritualité sacerdotale, qui, auparavant, n'avait jamais fait l'objet d'études spéciales. Siècle de renaissance mariale, il met l'accent sur la place de Marie dans cette spiritualité.

Ainsi se pose un problème nouveau. Il sera d'abord vécu, plus que réfléchi. Les grands auteurs spirituels l'abordent selon un mode existentiel (1). Les auteurs mineurs monnaient cette expérience en mille recettes et petites industries (2). La loi qui guide les uns et les autres n'est pas celle du raisonnement spéculatif. C'est la règle pratique de discernement : « On juge l'arbre à ses fruits ». Peu à peu toutefois, le problème théologique engagé dans cette expérience mystique se dégage et s'achemine vers sa formule. Les grands mystiques de l'École Française ont conscience de vivre une expérience mariale sui generis du fait de leur sacerdoce : Y a-t-il donc une *spiritualité mariale spécifique du sacerdoce* ? D'instinct, avant que soit explicitée en termes précis la formule du problème (3), les Bourgoing, les Condren, les Olier, les saint Jean Eudes, voire les Saint-Cyran répondent oui. Et ils fondent cette réponse sur un principe théologique : La spécificité de la dévotion mariale du prêtre tient, d'une part, à la ressemblance, d'autre part à une relation spéciale avec la Vierge.

---

(1) C'est très caractéristique chez Olier dont nous avons conservé les mémoires autographes. Voir surtout le tome IV, p. 351 et 352 (ms. conservé dans le fonds sulpicien de la rue du Regard à Paris). On retrouverait chez saint Ignace des expériences semblables (cfr le texte cité par J. E. Laborde, S. J., *Marie et la Très Sainte Eucharistie,* Toulouse, 1933, p. 96 : « Je sentis et vis la Très Sainte Vierge exercer son influence en ma faveur auprès du Père en sorte que, pendant le canon de la messe et la consécration, je ne pus rien voir, ni sentir, excepté elle qui est pour ainsi dire une partie de cette grâce immense et la porte par laquelle nous y arrivons... sentiment tellement intime que je ne saurais le décrire »).

(2) V.g. J. M. de Lombaerde, *Ma journée avec Marie...* à l'usage des prêtres, des religieux et des religieuses, 2[e] éd., Paris, Téqui, 1913, chapitre 8, p. 62 et s. Et le curieux livre de F. X. Godts, *La Patène* ; *Mémorial de la Vierge-Prêtre pendant la Messe,* Paris, Téqui, 1928.

(3) Nous croyions expliciter cette formule ici pour la première fois. Nous la retrouvons, après coup, dans le livre bien connu de F. Jürgensmeier, que nous nous excusons de citer d'après la traduction italienne (2[e] édition, Brescia, 1941, revue sur la 7[e] édition allemande) : *Il corpo mistico di Cristo,* p. 404. « Il culto del sacerdote per Maria riceve una nota *specifica* poichè questi, per il carattere sacerdotale occupa una posizione tutta particolare nel corpo mistico ».

Par cette ressemblance, Marie est modèle et exemplaire du prêtre comme tel ; par cette « liaison », elle est sa médiatrice et son associée à un titre particulier (4).

Ces principes généraux sont admis sans discussion par les auteurs de jour en jour plus nombreux qui écrivent sur cette question (5). A vrai dire, ils posent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent. En quoi consiste exactement cette ressemblance et cette relation spéciale ? Comment se concilient ces deux notions entre lesquelles bien des auteurs balancent malaisément ? car l'une dit exemplarité et identification, l'autre complémentarité et donc différence. L'une commande imitation, l'autre dépendance et demande d'assistance. Il y a là des questions fort complexes. Seule une étude positive et spéculative très approfondie en pourra donner une élucidation complète. Et cela ne saurait se faire brièvement. Notre but est seulement de poser dans toute son acuité ce difficile problème qui, malgré quelques synthèses trop limitées ou trop hâtives, n'a jamais été attaqué de façon précise, explicite et approfondie. Poser ainsi un problème, c'est déjà faire un grand pas vers sa solution.

Cette étude se limitera au point crucial : La spiritualité mariale du prêtre dans l'acte essentiel de son sacerdoce, la messe. Elle présentera le résultat de deux sondages : Le premier est un inventaire des formules et représentations si diverses des auteurs spirituels.

---

(4) Ch. de Condren (*Lettres,* éd. Auvray-Jouffrey, Paris, Edit. du Cerf, 1943, p. 248) parle d'une « alliance spéciale », « ressemblance », « liaison » du prêtre avec Marie. F. Bourgoing (*Les Veritez et Excellences de N.S.J.C.,* Paris, Huré, 1636) présente Marie comme l'*exemplaire* des prêtres célébrants » : p. 180 (cfr p. 182-184). Saint Jean Eudes, *Œuvres,* Paris, 1905, revient plusieurs fois sur ces idées, v.g. t. III, p. 216 et 217. « Les prêtres ayant une *alliance* et une *conformité* si merveilleuse avec la Mère du Souverain Prêtre, ils ont des obligations très particulières de l'aimer, de l'honorer et de se revêtir de ses vertus et de ses dispositions » (cfr t. III, p. XXIV, n. 1, etc.). J. de Machaut, *Le Thrésor des Grands Biens de la Sainte Eucharistie,* Paris, Le Cointe, 1661, t. I, p. 236-237, présente Marie comme « *modèle* achevé » du sacerdoce et le prêtre comme « *associé* » de Marie en la célébration de la messe. A. Godeau, évêque de Vence, *Discours sur les Ordres Sacrés,* Paris, Le Petit, 1653, p. 17, déclare que « la fonction de la prêtrise établit entre le prêtre et Marie « une admirable *conformité* et une admirable *liaison* ». Il les distingue explicitement du rapport commun à tous les chrétiens. Olier a été souvent cité. Notons deux notes des *Recueils Manuscrits de Saint-Sulpice* sur « *Marie Modèle du Saint Clergé* » (p. 99-102 du Recueil de la Vierge) et sur « *la Dévotion du Séminaire à Marie* » (*ibid.*, p. 102-104). Saint-Cyran a souvent insisté sur ces idées, v.g. *Considérations sur les Dimanches et Fêtes,* Paris, 1647 (Mercredi des Quatre-Temps d'été), p. 27 : « La *conformité* qu'il y a entre les prêtres et la sainte Vierge »... *Lettres Chrétiennes et Spirituelles...,* 1744, p. 647 : « la Vierge dans l'ordre et la société de laquelle vous êtes entrés par la prêtrise », etc. De même A. Singlin, *Instructions Chrétiennes,* éd. de 1681, t. IV, p. 58 : « Le sacerdoce... est une excellente *image* de la dignité de la Vierge ». A la source de ces idées (quoique fort discrètement) on trouve Bérulle ; cfr *Opuscules de piété,* édition Rotureau, n. CXI, p. 351, n. CLXXXVI, p. 531, etc.

(5) Voir bibliographie à la fin de l'article.

On essaiera de mettre quelque ordre dans ce maquis et surtout de dégager les grands problèmes théologiques sous-jacents. La deuxième partie approfondira un point essentiel où toutes les difficultés théologiques se trouvent nouées : Marie est-elle le modèle du sacerdoce ?

I. — BILAN DE LA QUESTION

Pour poser le problème dans toute son amplitude, nous présenterons un inventaire de ces deux aspects extrêmes : 1°) Le plus extérieur, d'abord : la question du *titre* ou invocation dans lequel se peut concrétiser la dévotion mariale du prêtre ; 2°) le plus intérieur, les représentations et attitudes d'âme auxquelles donne lieu la présence mariale durant le saint Sacrifice.

L'invocation la plus ancienne (6) dans laquelle s'exprime la piété mariale du prêtre semble bien être le *Regina Cleri* qu'un manuscrit d'Olier propose et commente (7). Alexandre VII permit aux sulpiciens d'établir sous ce vocable une confrérie au séminaire (8). La question ne semble pas avoir été suivie à Saint-Sulpice où l'invocation passa toutefois dans les litanies. Plus tard, la « Confrérie de Marie Reine du Clergé » fut fondée à Paris avec l'approbation de Pie X (9). Actuellement, le mot clergé a perdu l'attrait poétique qu'il exerçait au XVII[e] siècle et l'image de la royauté est moins parlante. Aussi plusieurs auteurs renouvellent cette formule en « *Notre Dame du Sacerdoce* » (10) ou « *Notre Dame des Prêtres* » (11).

Au XVII[e] siècle, un capucin italien forge le titre *Notre Dame du*

---

(6) A moins qu'on ne cite telle salutation patristique beaucoup plus vague : « Gloire des prêtres », Théodore Studite, *P.G.*, XCVI, 679. « Très illustre splendeur du royaume et du sacerdoce de Melchisédech », Taraise, *ibid.*, XCVIII, 1492 A. Ou plus vague encore : « diadème de la couronne pontificale de la royauté », André de Crète, *ibid.*, XCVII, 1099 A. « Verge du prêtre, gage du sacerdoce perpétuel », Pseudo-Méthode, *ibid.*, XVIII, 369 B. « Sanctuaire de toute la patrie sacerdotale », *ibid.*, XCVII, 895, etc.

(7) *Mémoires autographes* (mss. du fonds sulpicien de la rue du Regard à Paris) *Recueil de la Vierge*, p. 131. Cfr Pie XII, alors cardinal E. Pacelli, *Discorsi e Panegirici 1931-1935*, Milan, Vita e Pensiero, 1936, p. 408 : « regina sacerdotum ».

(8) Registres du séminaire St-Sulpice, rue du Regard, tome I, p. 17, 26 avril 1662.

(9) En 1907, par l'initiative de M. le Curé de Notre-Dame du Chardonnet à Paris.

(10) Le R. P. Bernard, O.P., a écrit sous ce titre un article dans la *Vie Spirituelle*, LXXVII, 1947, p. 286 à 302.

(11) J. Thomas a écrit sous ce titre un article dans la *Revue Diocésaine de Tournai*, t. I, 1946, p. 267. Cfr A. Garnier, *N.-D. de Mai*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1935, p. 137-143, chapitre intitulé « N.-D. du Sacerdoce ». Bourgoing appelait déjà Marie « Reine des prêtres » (*Les Veritez...*, ed. 1636, II, p. 184), mais il n'a pas fait de ce titre l'objet d'une dévotion particulière.

très Saint Sacrement ; mais ce vocable resta enfoui dans le secret d'un volumineux manuscrit sur Marie et l'Eucharistie, où le Père Knox l'a récemment découvert (12). C'est donc le Bienheureux Eymard, fondateur des « Prêtres du Très Saint Sacrement », qui doit être considéré comme l'initiateur de la dévotion répandue sous ce titre (13). Les auteurs qui ont écrit sur cette dévotion ont toujours souligné l'importance du mot *nostra* (dans la formule « Domina *nostra* Sacratissimi sacramenti »). Ainsi a-t-on évité l'équivoque d'un pouvoir ou domination de Marie sur l'Eucharistie. Aussi cette dévotion n'a-t-elle connu que des encouragements (14).

La formule Virgo-Sacerdos a rencontré plus d'avatars. Sa carrière fut courte. Née dans une hymne du XVIII[e] siècle (15), elle n'attira pas l'attention avant la fin du XIX[e]. Après un demi-siècle de succès le Saint-Office, par le décret de 1913-1916, s'est opposé à l'expansion de ce titre sujet à confusion (16).

Notons enfin la dévotion à la maternité sacerdotale de Marie : Mère du souverain prêtre et mère de tous les prêtres. Elle n'a guère donné lieu jusqu'ici à un culte ou invocation particulière. Il semble qu'elle soit portée actuellement par un mouvement de grâces. Elle a des racines profondes dans la tradition et répond à une attitude d'âme très simple, très riche et très concrète. Il y a de ce côté beaucoup d'avenir.

La question de l'attitude d'âme est beaucoup plus complexe que celle du titre. On se perd dans l'exubérante richesse des images parfois étranges, souvent émouvantes, où s'exprime l'expérience spirituelle d'une présence spéciale de Marie durant la Sainte Messe.

---

(12) La thèse du P. Knox, *De necessitudine Mariae ad Eucharistiam*, consacrée à Marie et l'Eucharistie, est actuellement sous presse à Rome.

(13) Voir le *« Mois de Marie de Notre-Dame du T.S.S. extrait des écrits du P. Julien Eymard »*, édité par le P. Tesnière. Ce livre a connu de nombreuses éditions. Il est accompagné d'une étude du P. Tesnière sur les fondements théologiques de ce titre. A. Landès, *N.-D. du T.S.S.*, Lyon-Paris, 1940, etc.

(14) Pie IX, en 1875, accorde aux religieux du T.S.S. une indulgence de 40 jours pour l'invocation latine : « Beata Virgo Maria *a* sanctissimo sacramento ». Le 30 décembre 1905, Pie X écrivit de sa propre main un rescrit accordant 300 jours d'indulgence à tous les fidèles qui réciteraient devant le Très Saint Sacrement exposé (cette clause fut supprimée par un rescrit du 21 février 1922) l'invocation suivante : « Domina nostra Sanctissimi Sacramenti, ora pro nobis ». Ce titre a été très en honneur à plusieurs congrès eucharistiques internationaux : 1881, 1882, 1888, 1899, 1904, 1905, 1906, 1910...

(15) Cet hymne a été écrite en 1706 environ, par Urbain Robinet, pour les vêpres de la fête de la Présentation de la Très Sainte Vierge, au propre de Saint-Sulpice. Elle a passé au propre de plusieurs diocèses de France, dont Paris. Voir, dans *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 15 mai 1922, p. 210 ss., l'article de E. Levesque, *Anciens Offices propres à Saint-Sulpice*.

(16) Cfr *N.R.Th.*, t. LXXIX, 1947, p. 271. Nous nous permettons aussi de renvoyer à notre article de *Marianum*, 1948, p. 160-179 sur les décrets du Saint-Office en cette matière.

Leur diversité déconcerte. On peut essayer de mettre un peu d'ordre en groupant ces représentations suivant deux modes, correspondant à deux tendances ou familles d'esprit. Le premier que, faute d'un meilleur mot, nous appellerons *réaliste* garde conscience de la diversité des plans temporels et spatiaux, l'autre, que nous appellerons *mystique,* les confond, ou plutôt, les néglige et les dépasse. Le premier distingue clairement le hic et nunc de sa messe présente et terrestre du drame passé (le calvaire) et de l'univers supérieur (le ciel) auquel elle se réfère étroitement. L'autre se situe par delà les contingences de l'univers visible et successif au cœur d'un mystère divin où les temps et les lieux se rassemblent. « Jésus est en agonie jusqu'à la fin du monde » dit Pascal. Et Elisabeth de la Trinité trouve son « ciel sur la terre » et dans son cœur. Ces deux modes de représentations — l'un qui pense unité, et l'autre relation — affectent la théologie même. Les grandes formulations du concile de Trente synthétisent les deux points de vue : elles mettent en relief, tantôt la dualité de sacrifices — sanglant et non sanglant, absolu et relatif — tantôt l'unité : une seule et même hostie, un seul offrant, qui s'offre une seule fois ([16bis]). On voit comment ces deux modes — dans chacun desquels telle ou telle famille d'esprit se complaira plus ou moins — sont essentiellement complémentaires et non antithétiques. Pour plus de clarté nous présenterons successivement ces deux types de représentation, chacun en leur forme pure.

On trouvera dans l'attitude « réaliste » deux modalités de représentation : l'une caractérisée par la distinction temporelle, l'autre par la distinction spatiale.

Tel se réfère essentiellement aux mystères du passé : Incarnation et passion du Christ que la messe d'aujourd'hui commémore, représente, applique. En ces mystères-sources, Marie a joué un rôle essentiel. La *Mère* de Dieu sera alors considérée comme la source originelle ou principe médiat des dons qui constituent la messe : elle nous a donné une fois pour toutes le Christ, notre nourriture eucharistique. Elle a « engendré notre sacrifice » comme dit le Canon des Ethiopiens ([17]). Enfin elle est la source maternelle du sacerdoce du

(16bis) D. 938 et 940.

(17) Migne, *P.L.*, CXXXVIII, 928 ; cfr Siméon de Thessalonique, *P.G.*, CLV, 284, où Marie est dite « racine, mère et cause » du sacrifice eucharistique. L'idée que Marie, par sa maternité, est au principe du don eucharistique et du sacerdoce est de beaucoup la plus ancienne. Seule, elle est ébauchée antérieurement au moyen âge. Pour Marie considérée comme source de l'*Eucharistie,* voir par ex. Pseudo-Epiphane, dans *P.G.*, XLIII, 490 D, 492 D, 496 A, 497. Jean Damascène : XCVI, 658 A et 711 C. Jean d'Eubée : CVII, 169 B, etc. (Faut-il voir une très primitive ébauche de cette idée dans l'épitaphe, si discutée, d'Abercius ?) Pour le sacerdoce voir le Pseudo-Athanase, *ibid.*, XXVI, 161 BC. Proclus, *ibid.*, LXXXV, 684 B. Théodore Studite, *ibid.*, XCVI, 693 B. Et dans la *P.L.*, Saint Jérôme, XXII, 510. Maxime de Turin, LVII, 255 C, etc.

Christ (à qui elle a fourni la chair nécessaire à la constitution de son sacerdoce médiateur), la source aussi de notre sacerdoce qu'elle aurait en quelque façon engendré avec celui du Christ : Mère très spécialement des prêtres. Le caractère « spécial » de cette maternité a parfois reçu une interprétation assez étrange ([18]). Elle est non seulement la Mère, mais la *corédemptrice*, celle qui a offert avec le Christ le sacrifice absolu auquel la messe sacrifice relatif ou de participation se réfère essentiellement et intrinsèquement ([19]).

D'autres se réfèrent non tant au passé qu'à la présence actuelle du Christ vivant et régnant aux cieux. Ils considèrent l'action ininterrompue des messes non plus comme un flot qui descend dans l'Eglise à travers les siècles, mais comme la rosée qui perpétuellement descend du ciel. Beaucoup se réfèrent — avec l'Apocalypse — à un sacrifice céleste. Le rôle de Marie à la messe sera considéré alors non plus comme médiat, mais comme immédiat. Elle donne avec le Christ les grâces de la messe. On ira en ce sens plus ou moins loin. Les uns attendront d'elle seulement les dispositions et les grâces actuelles pour célébrer dignement ([20]). Pour d'autres, Marie con-

(18) Cette interprétation ressortirait plutôt au type mystique. Elle est une extrapolation, en termes métaphysiques, de métaphores où s'exprime parfois la langue mystique et oratoire. Elle apparait spontanément à cinquante ans de distance chez deux auteurs qui s'ignorent : l'italien G. Guida, dans son livre (fort rare) : *Il Sacerdozio di Maria*, Naples (Stamperia del Fibreno, 1873, 8° de 96 pages) et le Cardinal Goma y Toma, *Maria Santisima* (Recueil posthume de ses écrits pastoraux), Barcelone, R. Casulbras, 1941, p. 146-148 ; cfr p. 177. Pour Guida la maternité de Marie à l'égard des prêtres est spécifiquement différente de sa maternité à l'égard des fidèles : elle n'est ni une maternité adoptive, ni une maternité naturelle, comme la maternité à l'égard du Christ. Elle est « intermédiaire » (p. 10), quasi-naturelle (p. 8), caractérisée par un « mode plus sublime et intrinsèque » (p. 8), plus « intime » (p. 9), « plus parfait » (*ibid.*), « qui pourrait s'appeler participatif et communicatif » (*ibid.*), et qui « touche les limites et extrémités de la génération naturelle de Jésus-Christ » (p. 10). De même le cardinal Goma parle d'une « relation ontologique entre la mère du sacerdoce éternel et le sacerdoce catholique » (p. 146), car « il est né dans le sein de la Vierge Sacerdotale le jour où elle a engendré le Prêtre Eternel » (p. 146). « Notre être sacerdotal s'enracine comme celui du Christ dans les entrailles maternelles de Marie » (p. 148). La majeure — insuffisamment distinguée — de ces théories est le principe de l'unité du sacerdoce chrétien : « Siendo uno y unico el sacerdote de la nueva ley... » dit le card. Goma (p. 177). Le P. Cuervo, dans *Ciencia Tomista*, XLIV, 1951 B, p. 350-351, avait attaqué cette théorie, malgré « la personnalité considérable » de l'auteur et rappelé que la relation de Marie au sacerdoce sacramentel n'est pas ontologique et essentielle mais extrinsèque et accidentelle.

(19) Cette relation de la messe à l'offrande que Marie fit de son Fils est plus tardive que la précédente. L'initiateur est saint Bonaventure : « Oblatio salvatoris » a Virgine « inchoat oblationem sacrificiorum iustitiae in Novo Testamento » (*Opera*, éd. Quaracchi, IX, 633). *Sermo 1 in Purific.* « Oblatio... consummata in patibulo... hodie a B.V. fuit inchoata in templo et ideo sacramentalis oblatio in oblatione Virginis sumpsit exordium et fundamentum », *ibid.*, IX, 655 A ; *Sermo 5 in purif.* Citons toutefois deux ébauches de Pierre Damien (dont Olier s'est inspiré dans son *Traité des saints Ordres*), *P.L.*, CXLV, 384 D et 388 V.

(20) Le premier texte précis en cette matière est encore de saint Bonaventure qui recommande de se souvenir de la Vierge « quia non nisi pa-

tinue à la messe le don qu'elle a fait sur la terre : elle remet son Fils entre les mains du prêtre. Le Cardinal Goma y Tomas donne à cette image audacieuse une traduction théologique plus audacieuse encore. Marie serait la « cause instrumentale coefficiente » de la transsubstantiation (21). Non seulement tout descend par Marie, mais par elle tout remonte. D'aucuns voient en Marie le « saint ange » du *Supplices te rogamus*. Elle prend des mains du prêtre le don sacré et l'offre sur l'autel du ciel. Une curieuse gravure du XVII[e] siècle matérialise avec précision ce sentiment courant chez les spirituels de l'École Française (22).

Il est facile de saisir les problèmes théologiques engagés par ces représentations. Celles qui se réfèrent au passé considèrent *Maternité divine* et *Corédemption*. Celles qui se réfèrent à un rôle actuel et céleste de la Vierge incluent le problème de sa *médiation*. Tous les thèmes évoqués plus haut se concilient fort bien entre eux, comme les trois thèses théologiques qu'ils impliquent : trois thèses qui s'enchaînent et se fondent dans l'idée de Maternité totale. Pas de conflit entre ces diverses représentations même sur le plan imaginatif : les deux aspects de la médiation mariale, ascendante et descendante se fondent aisément dans le schème augustinien d'un grand cycle spirituel : Tout descend de Dieu — par l'humanité du Christ et par Marie — et remonte par la même voie. Le problème posé c'est celui du *degré d'exactitude* de ces représentations. A dessein, nous en avons présenté les formes extrêmes ; devant certaines, on se sera posé la question : Exagération à proscrire ou expression poétique

---

trocinio B.M.V. ad virtutem huius sacramenti pervenitur. Et propter hoc, sicut per eam hoc sacratissimum corpus nobis datum est, ita per manus eius debet offerri et per manus eius accipi sub sacramento quod nobis praestitum est et natum ex eius utero », *Sermo 3 de Sanctissimo Corpore Christi*, Quarac. V, 559 B. Noter qu'il ne s'agit pas *spécialement* des prêtres en ce passage. On trouve un autre texte plus net et antérieur au XVII[e] siècle chez saint Antonin : « Dum sacerdos divina sacra pertractat, Mariam... mediatricem ponat pro se ad interpellandum, ad digne et fideliter ministrandum tantum sacramentum ». *Summa*, Tit. 15, c. 24, § 3, ed. 1581, p. 347, col. 3 (milieu). Récemment J. de Lombaerde, *Pourquoi j'aime Marie*, Bonne Presse du Midi, 1933, p. 182, déclare : « C'est de Marie, ô prêtre du Très-Haut, que vous tenez ce *pouvoir* qui fait de vous un autre Christ ». C'est aller beaucoup plus loin.

(21) *Op. cit.*, *Maria Santísima*, p. 21 et 44 : « Maria causa instrumental coefficiente de la Eucaristia ». Cfr R. P. Fidel Maria Benisa, *Reinado del Corazón Eucaristico de Maria*, Totana, 1931, p. 161, 225, 243. Il cite, p. 243, cette phrase du même discours du C[al] Goma, que je n'avais pas notée : « Ella da y ella dispensa también la gracia increada, su divino hijo sacramentado ».

(22) Cette gravure, qui se trouve à la Bibliothèque Nationale et à la collection Junperts de Bruxelles, représente Marie offrant sur l'autel du ciel ce qui « a été consacré par les prêtres sur la terre » : le calice et l'hostie. Cette gravure a été reproduite dans le livre (anonyme) du P. Clovis, *Merveilles du Lys Immaculé de la Très Sainte Trinité*, Blois, circ. 1930, Planche 76. Cfr Olier, *Mêmes autographes* (cités), IV, 352 : « Elle présentait son Fils en ce Saint Sacrifice par notre ministère. »

à interpréter ? Métaphore paradoxale ou traduction exacte d'une vérité théologique ? Tout dépend de la solution qu'on donne au problème de la médiation mariale. Elle est certainement universelle ; mais quel est son mode exact : physique ou morale ? causalité dispositive ou instrumentale coefficiente ? intercession ou action ? On sait l'acuité de ces problèmes qu'il n'est pas question de résoudre ici.

Dans le point de vue « réaliste » la présence mariale était affectée d'un coefficient différentiel de l'ordre du temps ou de l'espace. Le point de vue mystique supprime toutes ces différences : le mystère rassemble les temps et les lieux. L'âme s'y synchronise avec l'instant éternel qu'est le Présent divin. Le cœur et l'imagination franchissent les siècles : l'autel, c'est la crêche de Bethléem ; la croix du Golgotha est plantée sur l'autel. Marie s'y trouve, en union intime avec Jésus (23).

Mais dans la représentation de cette présence un conflit d'images surgit. A l'extrême, le prêtre s'identifie avec la Vierge. Il se perd en elle et se fond en elle, agit « en elle et elle en lui » en une union indiscernable — semblable à celle de Marie avec son Fils : « Un être, un mouvement, une opération et une vie commune... » (24). Tel autre sent plutôt Marie à côté de lui : elle est l'associée, voire l'épouse (25), ou en quelque sorte un diacre transcendant (26) — complément moral de sainteté, ou même complément physique qui a part intégrante dans la constitution même du sacrifice. Tel autre pensera à saint Jean célébrant la messe pour Marie. « Chapelain de la Vierge » (27),

---

(23) « Le célébrant voit le Calvaire sur son autel ; qu'il n'oublie pas d'y contempler Marie... Si le Calvaire est sur notre autel le même qu'en Palestine, il faut que Marie y garde sa part de présence et d'activité. C. Grimaud, *La vie spirituelle du prêtre séculier*, 2e éd., Paris, 1946, p. 110.

(24) Olier, *Mémoires autographes*, ms. cité, IV, p. 353 ; cfr p. 351 : « Offrant le divin sacrifice à Dieu dans les intentions de la divine Mère... je me suis trouvé retiré en esprit et comme perdu en son offrande même ». Cfr Van den Berghe, *Marie et le Sacerdoce*, Paris, 1873, p. 244 et 245.

(25) L'idée que Marie est « épouse » du prêtre a été formulée plusieurs fois à partir du XVIIe siècle. Chez saint Jean Eudes l'idée d'une « alliance spéciale » des prêtres avec la Sainte Vierge (*Œuvres*, III, p. 216 et 217) se réfère au « contrat d'alliance » bien connu dont le leitmotiv est : « Comme l'époux et l'épouse... » (*ibid.*, V, 433-443). Dans l'*Esprit de Monsieur Olier* (ms. de Saint-Sulpice), II, p. 117 et suiv., Tronson rassemble sous cette idée (époux de la T.S.V.) un certain nombre de traits de la spiritualité mariale du fondateur de Saint-Sulpice.

(26) L'idée d'un rôle diaconal de Marie, mise en relief par Scheeben, a eu sous son influence quelque succès. Citons seulement, en fait d'application de cette idée à la messe, F. de Lanversin, *L'Eucharistie et la Très Sainte Vierge*, dans *Vie spirituelle*, XVIII, 1928, p. 572 : « Ce rôle du diacre figure assez bien celui que notre médiatrice tient visiblement à la Croix, invisiblement à l'autel ».

(27) On sait la place de cette idée, et de la pratique de messe dite aux intentions de la Sainte Vierge, à l'Oratoire et chez Olier. V.g. Condren, *op. cit.*, n. 4, *Lettres*, p. 544 et 545. Olier, Ms. cit., n. 4, *Mémoires*, IV, p. 280, 351 et passim et sur Marie et saint Jean : V (Recueil de la Vierge), p. 230-235.

il situera Marie moins en lui ou à côté de lui que derrière lui dans l'assistance. Il se sent soulevé par sa prière qui rassemble toute l'Église. Ainsi F. Desplanques : « D'aucuns vous voient à la messe, debout près de l'autel comme vous fûtes debout près de la Croix : Virgo-sacerdos, Vierge-prêtre tendant de vos propres mains l'hostie. Nous vous verrions plutôt, ô très douce Mère, parmi nous, au premier rang de ceux qui n'ont pas reçu le sacrement de l'ordre, mais qui sont assez prêtres cependant pour participer au Saint Sacrifice et offrir » ([28]).

Ce texte fait bien sentir le problème sous-jacent à toutes ces représentations : le sacerdoce marial. En quel sens Marie est-elle présente à la messe ? Dans quelle mesure offre-t-elle ? Sacerdotalement avec et dans le prêtre, dans l'unité du Souverain Prêtre ? Diaconalement ou sponsalement comme complément non sacerdotal, mais intégrant au sacerdoce ? ou bien comme adjuvant extrinsèque de prière ou d'intercession ? Selon qu'on accordera à Marie un « véritable sacerdoce » ([29]) ou qu'on ne trouvera en elle avec M. Lebon « aucun sacerdoce » ([30]), on optera pour l'une de ces représentations extrêmes.

Il n'est pas question de résoudre ici ce gros problème théologique : œuvre de longue haleine. Nous ne nous bornerons pas, cependant, à le poser. Sans entrer dans le vif de ce problème théologique, on peut fort utilement débrouiller un point de spiritualité fort délicat où toutes ces questions se trouvent nouées, et par là jeter indirectement quelques lumières sur notre problème. Ce point épineux et si souvent éludé, où tous les autres sont engagés, c'est « Marie, modèle du sacerdoce ».

II. — MARIE EST-ELLE LE MODÈLE DU SACERDOCE ?

L'idée paraît classique en spiritualité. Beaucoup l'acceptent sans discussion. Mais cette façon de glisser sur les fondements ne traduit-elle pas la gêne et l'inquiétude plutôt que l'assurance d'une « possession tranquille » ? Le meilleur ouvrage actuel sur la spiritualité mariale du sacerdoce fait délibérément abstraction de ce thème ([31]) :

---

(28) F. Desplanques, S. J., *Unis dans la Communion,* dans les *Cahiers Notre-Dame,* 10 novembre 1938, p. 5.

(29) V.g. Guida, *op. cit., Il Sacerdozio...* passim ; Fidel Maria Benisa, *op. cit., Reinado,* p. 175, 179, 190, 229 ; cfr 175 (Sacerdote « en todo el rigor de la palabra ») ; E. Sauras, *Fué Sacerdotal la gracia de María ?,* dans *Estudios Marianos,* VII, 1947, p. 424 (« María es verdadero sacerdote ») ; cfr H. Seiler, *Corredemptrix,* Rome, 1939, p. 135 : « ein durchaus *eigentliches* Priestertum... » (le mot *eigentliches* est en italique dans le texte), etc...

(30) *Ephemerides theol. Lovan.,* XVI, 1939, p. 735.

(31) *La Très Sainte Vierge et le Sacerdoce,* Paris, Ed. du Cerf, 1947, Introduction, p. 8. « Notre intention n'est donc pas de présenter Marie comme le modèle du Sacerdoce : d'excellents auteurs l'ont fait et ne laissent rien à désirer sur ce point. Nous voudrions plutôt... ».

pour qui sait lire entre les lignes, il est clair que le Père Paul Philippe — sans vouloir attaquer de front cette idée vénérable où certains trouvent profit — cherche à la redresser et à la supplanter par une autre moins équivoque.

On n'aurait pas de peine à saisir les racines de cette méfiance. *Historiquement* l'idée est assez récente. Malgré quelques ébauches fort vagues chez Guerric ou saint Antonin ([32]), et une étonnante anticipation de saint Bonaventure ([33]), elle ne trouvera audience et formulation claire qu'au XVII[e] siècle. Théologiquement, on sait les réticences du Saint-Office à l'égard du « sacerdoce marial » si étroitement lié à cette question. Enfin sur le simple terrain pratique, les fruits de cette dévotion ne sont pas toujours heureux. Elle conduit facilement à certaines équivoques qui énervent la vraie notion du sacerdoce transcendant du Christ et de celui des prêtres. Cet article de spiritualité doit s'y arrêter.

En prenant Marie comme modèle du prêtre, d'aucuns oublient trop le Souverain Prêtre. Une méditation nous décrit ainsi l'attitude du prêtre « désireux » de porter « à la plus haute puissance » la valeur réparatrice de sa messe : il « *s'anéantit* lui-même et *cède la place* à la Très Sainte Vierge la priant d'*offrir elle-même*... » ([34]). Malgré les nuances du contexte, il y a là un déplacement d'accent qui à la limite pourrait être grave. Le prêtre à la messe doit s'effacer et s'anéantir, mais c'est essentiellement devant le Christ. C'est en son nom qu'il prononce les paroles essentielles, c'est à sa place qu'il offre visiblement le sacrifice.

Des pratiques de ce genre ont conduit plus d'une fois à des expressions théologiquement fâcheuses. Dans sa thèse de doctorat — ouvrage de jeunesse qui ne fut point réédité — M. Lepin considère en Marie, outre le sacerdoce mystique qui est une union d'âme à l'offrande du Christ, un « sacerdoce ministériel », extérieur et effectif ([35]). Et

---

(32) Guerric, *Sermo 3 in Purif., P.L.*, CLXXXV, 86 et 87. Marie présentant son Fils est le modèle des prêtres célébrant : « tales opportet nos esse cum Corpus Christi consecramus, cum consecratum manducantes sacrificamus... ». Et saint Antonin dans le passage cité recommande de même l'*exemple* et la *médiation* de Marie au prêtre disant sa messe (...« *exemplo* suae humilitatis et puritatis discat puram gerere mentem et humilem ac *mediatricem* ponat pro se... »).

(33) Marie « exemplar regulativum hierarchiae ecclesiasticae », *Opera*, Quarac., IX, 673 B. En ces rares textes du moyen âge se dessine le courant de spiritualité qui n'éclora qu'au XVII[e] siècle.

(34) *La Réparation sacerdotale, Manuel des auxiliaires de la réparation*, Paris, 1918, p. 269 ; cfr Condren, *Lettres*, éd. Auvray, p. 545 : « Je remets son Fils Jésus-Christ entre ses mains par cette fondation autant que je puis et la supplie de l'*offrir elle-même* en ce sacrifice quotidien... ».

(35) M. Lepin, *L'idée du Sacrifice dans la religion chrétienne*, 1897, Delhomme et Briguet, p. 251 : « Ce sacerdoce *ministériel* dont Elle est honorée pour coopérer *réellement*, par un effet *extérieur* à la *production* et à la consommation du sacrifice véritable » ; cfr p. 255, 274... (Ici et dans tout l'article, sauf avis contraire, c'est nous qui soulignons).

plusieurs passages considèrent le sacerdoce du prêtre comme une continuation et une participation du sacerdoce marial ([36]). Cette tendance se concrétise chez d'autres auteurs en une curieuse formule. La tradition exprime l'unité du sacerdoce et l'étroit rattachement du prêtre au Christ par la formule : « sacerdos, alter Christus » ([37]). Ils transposent : « sacerdos, altera Maria » ; le prêtre est « *un* autre Marie » ou « *une* autre Marie ». Le problème grammatical est aussi insoluble que la formule fâcheuse.

La dévotion à Marie modèle du sacerdoce conduit à une autre déformation qui atteint non plus la primauté du sacerdoce du Christ, mais le sens du sacerdoce sacramentel. Le point de départ semble être en certaines pratiques d'imitation trop imaginatives : « à la consécration déposer l'hostie sainte et... fléchir le genou comme fit Marie à Bethléem ; et reclinavit eum in praesepio », etc. ([38]). A la limite ces jeux d'imagination un peu fébriles rappelleraient trop une petite fille qui joue à la maman, voire un petit garçon qui joue à la poupée. Autre est l'attitude d'une mère, autre l'attitude d'un prêtre. L'une est essentiellement féminine, l'autre essentiellement virile. Encore que ces deux attitudes se rencontrent dans l'amour, elles reposent sur deux bases toutes différentes : la maternité et le rite. Il y a là deux substrats de sentiments humains qui doivent garder leur marque spécifique.

Si nous faisons ce procès de tendance à des représentations qui ont pu, chez certains, soutenir la ferveur, c'est qu'elles aboutissent souvent à des confusions théologiques. Dans un ouvrage de spiritualité sacerdotale réputé, émanant d'une haute personnalité et traduit en plusieurs langues, on saisit le terme extrême de ces tendances à trop identifier l'attitude du prêtre et celle de Marie. Dans un chapitre intitulé « Divina maternità di Maria e del sacerdote » nous lisons : « Anche il sacerdote è genitore di Gesù Cristo : sacramentalmente con la transustanziazione nell' Eucaristia ; moralmente col farlo nacere in tanti cuori » ([39]). Et dans une méditation sur « Marie, mère du créateur » « Anche il sacerdote è *genitore* (en italique

---

(36) *Ibid.*, p. 274 et 277. Ces notations sont corrigées par le Christocentrisme de l'ensemble du livre. Mais cette tendance en s'exagérant risque d'être dangereuse.

(37) S. M. Giraud, *Prêtre et Hostie*, 1885, II, 584, 626, entend cette formule en un sens assez acceptable : Le prêtre est la réplique des sentiments de Marie. D'autres auteurs, v.g. J. M. de Lombaerde, *op. cit.*, voir note 20, l'appliquent aux pouvoirs.

(38) P. Lhoumeau, *Élévations Mariales*, 1919, p. 131, 132 ; cfr *Adveniat Regnum tuum* par un Père Montfortain, saint Laurent, 1926, p. 47 : «... il l'enveloppe comme du lange des espèces sacramentelles... » etc...

(39) Mons. P. Morganti (archevêque de Ravenne), *Maria Santissima si suoi sacerdoti. Opera postuma*, Milan, 1928, p. 30. Traduction : « Le prêtre aussi est Père de Jésus-Christ... ».

dans le texte !) del suo creatore colla transustanziazione » (40). Encore que ces textes soient susceptibles d'une *pia interpretatio* — l'éminente personnalité de l'auteur le commande — il y a quelque utilité à critiquer la tendance qu'ils représentent ; tendance à une assimilation et finalement à une identification de Marie et du prêtre, que l'on fasse du prêtre une autre Mère de Dieu (ou un Père du Sauveur) ou de Marie une Vierge-Prêtre. C'est cette confusion même qui a fait l'objet des récentes décisions du Saint-Office.

Beaucoup d'auteurs croient dissiper toute confusion par la distinction entre « esprit sacerdotal » et « caractère sacerdotal » (41). Marie a la plénitude de l'esprit du sacerdoce sans en avoir le caractère. Cette distinction est bien insuffisante. Elle dit trop ou trop peu. Si elle entend seulement rappeler que Marie n'a pas reçu le sacrement de l'ordre et son caractère, elle énonce une évidence première qui n'a *jamais* été mise en doute dans l'Église. Si elle entend refuser toute racine ontologique à « l'esprit sacerdotal » de Marie, l'affirmation est gratuite et, à notre avis, erronée. Au point de vue théologique, il s'agit non de refuser à l'esprit sacerdotal de Marie toute racine ontologique, mais de résoudre le problème ontologique suivant. Dans quelle mesure la maternité totale de Marie, en tant qu'engagée essentiellement dans l'œuvre du sacrifice rédempteur, est-elle sacerdotale ? Et en quel sens et mesure exacte le sacerdoce sacramentel inclut-il une paternité ou maternité ? Ce problème résolu — et il est difficile — on verrait, selon la loi « agere sequitur esse », quelle activité et esprit sacerdotal ou maternel appartient à Marie d'une part, au prêtre d'autre part. Nous touchons ce gros problème pour faire sentir la réelle insuffisance d'une solution qui paraît quasi classique et dont on se contente trop aisément. Bien qu'en définitive, il y ait plus de similitude entre l'*esprit* sacerdotal (du Christ, de Marie, du prêtre, du fidèle) qu'entre les *structures ontologiques* où ces « esprits » s'enracinent (union hypostatique, maternité corédemptrice, caractère), la distinction esprit-caractère laisse subsister l'équivoque soulevée ici. Elle évite trop facilement de rappeler que l'esprit de Marie, conformément à son être, est essentiellement maternel, même si cette maternité a des reflets sacerdotaux — et que l'esprit du prêtre est essentiellement sacerdotal, même si son sacerdoce inclut une paternité spirituelle qui, selon l'apôtre, présente quelque analogie avec une maternité (42).

---

(40) *Ibid.*, p. 43. « Le prêtre aussi est *père* de son créateur par la transsubstantiation. »

(41) Cette distinction — dont on trouve une première ébauche chez Laurent de Brindes (« Mariae spiritus erat spiritualis sacerdos »), *Opera Omnia*, Patavii, 1928, p. 183 — a été énoncée pour la première fois par Olier, *Opera*, éd. Migne, col. 1106. Elle a connu une diffusion considérable. Cette solution est plus verbale que réelle ; elle recule le problème plus qu'elle ne le résoud.

(42) V.g. *Gal.*, IV, 19.

Aboutissons-nous donc à une impasse ? Qu'on se rassure. Le but de cet article n'est pas de jouer les « Avis salutaires », d'exaspérer le fonds authentique de la dévotion mariale, de le dissoudre à force d'arguties. Notre but est une mise au point. A défaut de travail historique et théologique qui ferait la lumière parfaite, nous voudrions présenter, par simple voie de réflexion spirituelle, une solution partielle, mais positive.

Nous partirons de deux données, l'une infiniment probable, l'autre indiscutable : 1°) L'idée que Marie est le modèle du sacerdoce a été mise en pratique avec trop de profit par trop de saints et de maîtres de la vie spirituelle pour n'avoir pas un fond légitime. 2°) Toutefois il faut garder au premier plan une vérité théologique certaine : Le Christ est le modèle essentiel du prêtre qui le continue et tient sa place.

Une question ouvre la voie de conciliation entre ces deux données antithétiques. Y a-t-il dans l'attitude du prêtre à la messe quelque chose où le Christ ne puisse servir de modèle ? Deux traits essentiels se dégagent : 1) Le premier est si simple et si évident qu'il peut sembler ridicule de l'énoncer. Toutefois, on se serait moins souvent égaré si on en avait eu une conscience claire. Certaines « vérités de la Palisse » sont bonnes à rappeler (tel, aux époques d'absurdisme le simple principe d'identité). La différence d'attitude spirituelle entre le Christ et le prêtre tient essentiellement à ceci. Le Christ, à la Cène, ne trouve en l'hostie que Lui-même. Le prêtre, à la messe, tient entre ses mains « un autre », l'Autre par excellence, son Créateur et son Sauveur, d'où une attitude très particulière d'amour reconnaissant, d'humilité, de totale dépendance. De cette attitude on pourrait certes, *en transposant,* trouver un modèle dans la dépendance filiale du Christ à l'égard de son Père. Il reste que le Christ est lui-même le Dieu-Sauveur et que le prêtre entretient avec lui des relations très spéciales d'altérité dont le Christ n'est pas le modèle adéquat. 2°) Il faut ajouter que le Christ célébra le sacrifice sacramentel dans l'évidence de la vision béatifique, le prêtre dans l'obscurité de la foi.

Ces deux faits authentifient le besoin traditionnel des prêtres de prendre Marie, d'un certain point de vue, comme le modèle de leur piété sacerdotale à la messe : 1°) Marie est le modèle le plus exact de l'attitude très humble de la créature face au Verbe incarné si intime et si proche. Certes, il y a des différences. La grâce de Marie, face à Jésus, fait vibrer en elle les trésors de tendresse sensible du sentiment maternel ; la grâce du prêtre fait résonner les cordes plus viriles et plus secrètes d'une extraordinaire et invisible amitié : « Iam non dicam vos servos sed amicos ». Entre les deux attitudes il y a toutefois de profondes ressemblances : humble dépendance, action de grâces de la créature comblée d'un choix et d'une intimité singulière, reconnaissance profonde et retour d'un amour qui aspire à tout donner

à celui qui lui a tout donné, à s'immoler pour consommer l'union avec le Christ sacrifié. 2°) Dans les deux cas enfin, c'est l'attitude de viator, de pèlerin de la vie éternelle qui croit dans l'obscurité le mystère essentiel. Le prêtre considérera avec profit la foi la plus parfaite qui ait jamais existé, le prototype premier de toute foi : foi de la Vierge de l'annonciation — Beata quae credidisti — si obscure, si profondément semblable à celle du prêtre en face du mystère de la transsubstantiation (43) ; foi de la Vierge du Calvaire, éprouvée jusqu'aux fibres les plus intimes. Ce modèle sera un précieux recours dans les moments de lassitude, de souffrance, d'épreuve.

En résumé modèle suppose à la fois *ressemblance* et *attrait d'une perfection* plus grande. La ressemblance est dans l'attitude de foi et d'amour en face du Christ « comme autre ». Plus profondément, cette ressemblance s'enracine en l'application d'un même principe, essentiel à l'économie de l'"Incarnation rédemptrice : Dieu ne sauve pas l'homme sans l'homme ; l'homme-Dieu, en tout, a voulu associer à son œuvre, intégrer à son œuvre, la coopération de la pure créature, rachetée et vivant en la foi. Comme au sacrifice Rédempteur il intègre l'œuvre de Marie, il soumet la re-présentation et l'application de ce sacrifice au ministère du sacerdoce sacramentel ; c'est à ce titre que, chacune à leur manière, ces créatures privilégiées : Marie, les prêtres, ont part à l'acte le plus divin de la Rédemption, le sacrifice du Christ : Marie comme « adiutorium » conditionnellement nécessaire du Sacrifice rédempteur de la Croix, le prêtre comme instrument, semblablement nécessaire du sacrifice sacramentel, tout cela dans l'unité du Sacerdoce et du Sacrifice du seul Prêtre divin et substantiel, sans qui rien d'autre n'aurait valeur, et en qui tout prend valeur. Outre ressemblance, modèle suppose aussi perfection plus grande ; Marie la réalise éminemment par son Immaculée Conception et la plénitude de sa grâce.

Pour être complet il faut ajouter ceci : Le prêtre est un pécheur. Toute la liturgie de la messe le lui rappelle. De ces sentiments de pénitence le Christ n'est pas le modèle adéquat ; bien qu'en un sens il se soit fait « péché pour nous », il est essentiellement le « Pontife saint, innocent, sans tâche » ; il n'a pas à offrir pour ses propres péchés (44). De même la Vierge immaculée. De ces sentiments d'humilité repentante le prêtre trouvera un modèle précis dans les larmes d'un Pierre ou d'un Augustin ou de tout autre vers lequel le porte sa dévotion particulière. Marie n'est pas ici modèle mais complément de sainteté.

---

(43) Ce rapprochement est lointainement ébauché par saint Ambroise, *P.L.*, XVI, 795 et Jean Damascène, *P.G.*, XCIV, 1140, 1142, 1145 et plus nettement par le Pseudo-Epiphane, *P.G.*, XLIII, 497, déjà cité.

(44) Mais le Prêtre à la messe : « Suscipe... hanc immaculatam hostiam quam ego *indignus*... tibi offero pro *innumerabilibus peccatis, offensionibus* et negligentiis *meis* ».

Au terme de cette étude qui visait à poser les problèmes essentiels, on sent tout le travail théologique qui reste à faire. Toutefois, la distinction apportée dans notre deuxième partie dissipe quelques équivoques et dégage quelques points solides. Plus modeste et limitée, elle est aussi plus certaine et rigoureuse en ses résultats que la distinction entre esprit et caractère. Son originalité est de partir d'un point de vue essentiellement *christocentrique*. Elle discerne ainsi deux zones dans l'esprit du sacerdoce sacramentel. Par l'une, il coïncide avec le sacerdoce éternel ; par l'autre il en défaille. On voit ainsi comment le Christ est, par excellence, le souverain exemplaire du prêtre ; Marie le complément créé de ce divin modèle.

Ainsi donc, lorsque le prêtre prononce les divines paroles : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang » et lorsqu'il offre comme chef de l'assemblée chrétienne, il doit chercher son modèle dans le seul Christ. Mais lorsqu'il considère entre ses mains ce Christ au nom duquel il parle et agit, lorsqu'il se retrouve, simple créature, devant ce Dieu dont il a un instant pris la place, lorsqu'il retombe sur le misérable « je » humain qui s'est un instant comme substitué au « Je » divin, il cherchera ailleurs son modèle. Créature comblée devant le Dieu d'amour si proche, déconcertée par une participation si intime à un mystère qui la dépasse, il recourra à l'humble Mère du Verbe incarné. Dans l'obscurité de la foi, il regardera l'étoile de la mer.

La dévotion à Marie, modèle du sacerdoce, trouve donc au moins une justification et une voie authentique : l'exemple de la simple femme qui par sa parfaite correspondance à la grâce s'est élevée dans la foi à la hauteur d'un mystère semblable à celui de la messe et du sacerdoce et plus profond encore (45) : le mystère de l'Incarnation du Sauveur et de la Maternité divine.

René LAURENTIN.

BIBLIOGRAPHIE

sur la spiritualité mariale sacerdotale.

SOURCES

On trouve l'essentiel dans les notes de l'article.

1. — note 6 pour la préhistoire de cette spiritualité.
2. — notes 19, 20, 32 pour les très rares textes du moyen âge.
3. — notes 1 et 4 pour le XVII^e^.
4. — et l'encyclique n. 45.

(45) La piété pour « la Mère de Dieu... doit chez le prêtre dépasser en tendresse celle du simple fidèle d'autant que sont plus véritables et profondes les *ressemblances* entre les rapports du prêtre et du Christ et ceux de Marie avec son divin Fils ». Pie XI, *Ad catholici sacerdoti fastigium*. *A.A.S.*, XXVII, 1936, p. 24. Nous citons la traduction française officielle, éd. de l'Action populaire, p. 42. L'idée de *ressemblance* est beaucoup plus estompée dans le texte latin. L'idée sous-jacente est « Marie, modèle du sacerdoce », dans le sens même où nous la défendons ici.

OUVRAGES RÉCENTS

Nous ne citons que ceux qui se placent sur un terrain de *spiritualité*, à l'exclusion des ouvrages *théologiques* portant seulement sur le substrat doctrinal de la question :

1. *Ouvrages entièrement consacrés à cette question* (ordre chronologique).

O. Van den Berghe, *Marie et le Sacerdoce*, Paris, 1873 et 1875...
E. Baffie, *L'Immaculée Conception et le Sacerdoce*, Paris, Beauchesne, 1904.
P. Gontier, *La Très Sainte Vierge et le Prêtre*, Angers-Paris, 1905.
Le Prêtre de Marie par un religieux contemplatif, publié par J. M. Texier, 1912.
J. M. Texier, *Marie et les Saints Ordres*, Pontchâteau, Librairie mariale, 1931. — Cfr les nombreuses éditions des *Statuts des Prêtres de Marie* à partir de 1907.
E. Anciaux, *Marie Vierge-Prêtre. Sermon prêché à l'occasion de la rénovation des promesses cléricales*, Tournai, Casterman, 1916.
Probation sacerdotale sur la dévotion à la Sainte Vierge, Rome, Pustet, 1919 (Anonyme).
J. Le Rohellec, *Marie et le Sacerdoce*, Rome, Séminaire français, circ. 1925 ; cfr Recension et extraits dans la *Vie intellectuelle*, t. XV, 1926, p. 384-387.
P. Morganti, *Maria Santissima ai suoi sacerdoti* (œuvre posthume), Milan, Vita e Pensiero, 1928.
P. Belon, *La maternité sacerdotale de Marie* (œuvre posthume), Paris, Vitte, 1939.
P. Morganti, *Il mese di Maggio per i sacerdoti*, circ. 1940.
V. Bernardi, *La Vergine e i sacerdoti*, Trévise, 1940.
P. Ceccato, *Maria, madre del sacerdote*, Vicencia, Tip. pontif., 1941.
F. Franzi, *Verso l'altare cen Maria ; la madonna e il sacerdote nella sua formazione in seminario, nella sua vita spirituale e nel suo apostolato*, Casale Monferrato, 1941.
F. Franzi, *Verso l'altare con Maria. La madonna e il sacerdote*, Alessandria, 1944.
F. Franzi, *Costruire il sacerdote sú Maria*, Ancora-Bologna, 1945.
A. Montillet, *La Sainte Vierge et le prêtre*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1946.
Paul Philippe (cité note 31), F. X. Godts (n. 2).

2. *Chapitres sur le sujet dans des ouvrages consacrés à Marie.*

C. Barbieri, *Maggio Eucaristico*, Milan, 1920, p. 48-145.
B. Bartmann, *Maria im Lichte des Glaubens*, Paderborn, 1925, ch. 24, p. 318-330 : *Maria und das Priestertum.*
A. Lemonnyer, *Notre Dame*, Paris, 1926, ch. 5, p. 24 : *Marie Reine du Clergé.*
S. M. Besalduch, *Pulpito de la Virgen del Carmen*, Barcelone, 1926, ch. 15, p. 130 : *El sacerdocio de Maria.*
Pour aimer et faire aimer Marie, Paris, Procure des Frères, s.d., circ. 1935, p. 154, chapitre sur *« Le Prêtre et Marie. »*
R. Bernard, O.P., *Le Mystère de Marie*, Paris, 1933, passim.
J. Ricart, *Maria, Mitjancera Universal de la Gracia*, Valencia, 1934, ch. 22, p. 108-112.
M. V. Bernadot, *Notre-Dame dans ma vie*, 1937, p. 207 et suiv.
Dr J. Kröss, *Maria die Vermittlerin der Gnaden in dem hl. Sakrament*, Brixen, A. Weger, 1946 (plusieurs courts chapitres sur Marie et le Sacerdoce, p. 24 et suiv.).
D. Thalhammer, article original sur Marie et le Sacerdoce au tome 3 du Compendium de P. Sträter, *Katholische Marienkunde*, actuellement sous presse.
Cfr J. de Lombaerde, note 2 ; A. Garnier, n. 11 et 20 ; Fidel Maria Benisa, n. 21 ; Lhoumeau, n. 38.

3. *Dans des ouvrages consacrés au sacerdoce :*

P. Caussette, *Manrèze du Prêtre,* 1879, t. 2, p. 108-134.
A. Tesnière, *Somme de la prédication eucharistique,* Tourcoing, circ. 1907, 18e méditation. — *Marie modèle et médiatrice du prêtre à l'autel,* p. 423-434. Ce livre est un volumineux recueil d'une série d'articles parus dans les annales des prêtres adorateurs 1900 à 1907.
J. Grimal, *Le Sacerdoce et le Sacrifice...* nombreuses éditions, 1re éd., 1907, p. 126 et suiv. Du même auteur : *Avec Jésus formant en nous son prêtre, Méditations sacerdotales,* éd. de Lyon, 1932, p. 77 et s., 105 et s.
H. Perretant, *Introibo ad altare Dei,* Belley, 1920, Epilogue p. 119-124.
Ed. Poppe, *Sicuti fratres,* serie A, II, Averbode, 1935, p. 180 suiv. et autres écrits.
C. Quillard, *Aux jeunes : Beautés et grandeur du Sacerdoce,* 3e éd., Mulhouse, 1939, ch. XX, Marie et le sacerdoce, p. 302 et s.
M. Dubourg, archevêque de Besançon, *Regards sur le ministère sacerdotal,* Besançon, 1942. Une conférence consacrée à ce sujet, p. 295 et ss.
A. Biskupek, *Priesthood,* Londres, Herder, 1945, conclusion du livre : p. 380-392.
Cfr Grimaud (n. 2) — Giraud (n. 37).

4. *Articles de Revues,* v.g. :

F. Riquart, *Revue des Prêtres de Marie,* nov. 1920, p. 229-236.
H. Peltier, *Le Prêtre et la Vierge Marie,* Union Apostolique, mai 1947, p. 188, 189, etc...
Cfr Bernard (n. 10) — Thomas (n. 11) — Desplanques (n. 28).

5. *Rapports de congrès,* v.g. :

C. Roy, dans *Deuxième congrès marial du diocèse de Québec,* Québec, 1931, Marie et la vocation : p. 230 et s.
Chanoine Larribère, *XIe Congrès national de recrutement sacerdotal,* p. 85 et s. : *Pourquoi invoquons-nous Marie sous le titre de Reine du Clergé ?* (cfr p. 227 : Discours de l'abbé Bergey).
P. Garénaux, *Marie Reine du Clergé,* dans *Congrès Marial national,* Boulogne, 1938, p. 174 et s.
M. Moreton, *Conférence aux séminaristes,* dans *Marie Corédemptrice : Ve congrès marial national 1946.*
Cfr les deux conférences du Cal Goma prononcées respectivement au Congrès Marial Hispano-Américain de Séville (n. 2) et au Congrès Eucharistique international d'Amsterdam (n. 21).

6. *Mandements épiscopaux,* v.g. :

F. M. Cipriani, évêché de Città di Castello, *La Madonna... lettera...,* Città di Castello, 1941.

7. *Ecrits de plusieurs mystiques qui ont eu une réelle influence en cette matière :*

Mère Marie Véronique (Fondatrice des religieuses victimes du Sacré-Cœur, en 1857).
Mère Marie de Jésus Deluil Martiny (Fondatrice des Filles du Cœur de Jésus, 1883).
Mère L. M. Claret de la Touche (Fondatrice d'un institut également consacré au sacerdoce).

LES CONGREGATIONS MARIALES

A l'occasion de la Constitution apostolique « Bis Saeculari » du 27 septembre 1948

I. — « VASTES PRIVILEGES ET GRACES » (*Bis Saeculari*)

C'est à un Liégeois qu'échut l'honneur de fonder ce qui serait un jour la *Prima Primaria Congregatio, omnium congregationum in toto orbe diffusarum, Mater et Caput,* le P. Jean Leunis (parfois nommé Leonius, Léon ou Leonis), né en 1535 (1). Jeune professeur de cinquième au Collège Romain, il avait été ordonné prêtre en 1562, lorsque la pensée lui vint de grouper quelques élèves de sa classe pour honorer la sainte Vierge et pratiquer en commun certaines œuvres de piété, de charité et de zèle. L'idée n'était pas absolument originale. Pour laisser de côté les « gildes mariales » de notre pays, Leunis, au cours de ses premières années religieuses, avait rencontré diverses associations fondées spontanément par les premiers jésuites, pour répandre dans les élites catholiques leur esprit de sanctification personnelle et d'apostolat. Ignace, en 1547, avait mis en train à N.-D. de la Strada, à Rome, un groupe de ce genre : « *Compagnie des saints Apôtres* ». A Parme, une « *Compagnia del Gesù* » vivait d'après des règles données par le Bienheureux Pierre Favre. A Goa, Gaspard Barzée avait fondé pareil groupement, qui en six mois aurait réalisé 1500 réconciliations ! A Faënza, Paschase Broët établissait une « *Compagnie de la Charité* ». En Calabre, en Sicile, à Naples, à Ferrare, à Venise, etc., on trouve pareilles associations.

Mais celles de Jean Leunis furent les plus fécondes. Celui-ci en effet, au cours d'une vie très mouvementée (2), eut l'occasion de fonder une série de Congrégations à Paris, à Lyon, à Clermont, à Billom et ailleurs.

Un autre Jésuite belge, un des plus grands, le P. François Coster (1532-1619) (3), Malinois, avait apprécié hautement l'œuvre réalisée à Rome et à Paris ; il l'introduisit à Douai, puis à Cologne et publia, en 1586, le premier manuel des Congrégations : *Libellus Soda-*

---

(1) Sur tout ce qui suit, on peut consulter E. Villaret, S.I., *Les Congrégations mariales. I. Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus (1540-1773)*, Paris, Beauchesne, 1947.

(2) Sa biographie est en préparation.

(3) Hardeman, S.J., *Franciscus Costerus, vlaamsche Apostel en Volksredenaar*, Alken, 1933.

litatis bientôt traduit en flamand : *Het Boeksken der Broederschap*, puis en français : *Le livre de la Compaignie*. Les Congrégations se répandent dans toute l'Europe centrale, où les nonces de Grégoire XIII sont témoins de leur ferveur et de leur activité. Des rapports enthousiastes obtiennent du Pape bulles d'érection, indulgences, etc.

Le besoin se fit bientôt sentir de grouper ces sodalités issues les unes des autres par filiation ou par émulation. Ce fut l'œuvre du R. P. Claude Acquaviva, cinquième Général de la Compagnie de Jésus. Scolastique, il avait été chargé de la Congrégation des grands élèves au Collège Romain et en avait rédigé les premières règles écrites. Au cours de ses 34 années de généralat (1581-1615), il continua à porter un vif intérêt aux Congrégations et leur physionomie actuelle garde son empreinte. A sa demande, Grégoire XIII, par la bulle *Omnipotentis Dei* du 5 décembre 1584, érigeait la Congrégation de l'Annonciation, celle de Leunis, en Congregatio Primaria, c'est-à-dire pouvant s'en agréger d'autres dans les collèges de la Compagnie et leur communiquer ses privilèges. Il lui accordait plusieurs indulgences plénières et donnait au Général de la Compagnie la charge de toutes ces Congrégations, dont il pouvait établir, corriger, refondre les statuts. Jean Leunis venait de mourir à Turin, seize jours avant ce couronnement de son œuvre.

Trois ans plus tard, en 1587, paraît le premier livre des règles, dû principalement au P. Acquaviva : *Leges et Statuta Congregationum B. Virginis, quae in Collegiis Societatis Iesu institutae atque a Sede Apostolica approbatae variis indulgentiis et gratiis exornatae sunt.*

Le premier chapitre expose les règles communes, les chapitres II à V traitent de l'admission, des élections et du conseil, les chapitres VI à XVII donnent les règles des dignitaires. Le but assigné à l'œuvre est fort général : *virtus pietasque christiana et in litterarum studiis progressio* ; l'exercice de la charité et du zèle apostolique est présenté comme la conséquence normale d'une vie chrétienne plus intense. La formule des réunions de piété est très souple : on passera une heure « à traiter de choses spirituelles », de la manière fixée par le directeur et le préfet ; ou l'on fera une lecture pieuse suivie de « spirituales collocutiones » : chacun doit être prêt à y dire, avec simplicité et modestie, ce qui lui vient à l'esprit ; parfois les Congréganistes étaient invités à prononcer eux-mêmes une exhortation (4).

Le préfet, bien que subordonné au directeur, joue un grand rôle dans le gouvernement de la Congrégation ; celle-ci « est dirigée par un Père de la Compagnie de Jésus et un préfet, aidés et conseillés

(4) Notons que, par exemple, à Troyes, on est revenu à des pratiques analogues : le directeur propose un sujet, interroge, fait discuter et note les avis. A l'instruction suivante, il reprend et expose la matière ainsi préparée en commun (*Acies Ordinata*, Bulletin mensuel du secrétariat central des Congrégations mariales, 5, Borgo Santo Spirito, Rome, juillet-août 1948, p. 124).

par deux assistants » et d'autres dignitaires. Rares sont les actes de gouvernement où le préfet n'ait à intervenir aux côtés du directeur. Pour le reste, l'essentiel des règles de 1587 se retrouve dans les remaniements ultérieurs.

La même année 1587, deux bulles de Sixte V, *Superna dispositione* du 5 janvier et *Romanum decet* du 29 septembre, avaient permis de fonder des Congrégations dans chacun des collèges, séminaires et églises appartenant à la Compagnie ou dirigés par elle et même, contrairement aux prescriptions du droit canon, d'en ériger plusieurs en un même lieu. Ces privilèges furent étendus aux simples résidences par le bref de Clément VIII, *Cum sicut Nobis* du 30 août 1602. Les Congrégations étaient ainsi en possession de leur statut juridique. Mais un problème se posait à la Primaria. Devenue trop nombreuse elle devait être divisée : laquelle des Congrégations-filles serait la Primaria authentique ? On recourut à une « fictio iuris » et l'on créa une série de subdivisions : la prima Primaria, la secunda Primaria, la tertia Primaria, la quarta Primaria. De ces quatre sections, la première seule subsiste sous son appellation traditionnelle de Prima Primaria.

Fortes de leurs privilèges et des encouragements pontificaux, et fidèles à leurs règles, les Congrégations s'étaient multipliées dans le monde entier, parmi toutes les classes sociales, lorsque le pontificat de Benoît XIV vint leur apporter le plus éclatant témoignage d'estime de l'Eglise. Plusieurs brefs de ce Pape enrichirent encore le trésor d'indulgences ou en étendirent l'application (*Praeclaris Romanorum Pontificum* du 24 avril 1748 ; *Quemadmodum Presbyteri* du 15 juillet 1749).

Le bref *Quo Tibi* du 8 septembre 1751 permit l'érection et l'agrégation de Congrégations féminines ou des deux sexes. Le bref *Laudabile Romanorum Pontificum* du 15 février 1758 régla certaines questions concernant les biens matériels et le pouvoir exclusif du Général de la Compagnie sur les règles et l'administration spirituelle et temporelle. Mais l'acte le plus considérable du Pape en faveur des Congrégations fut la grande « Bulle d'Or » *Gloriosae Dominae* du 27 septembre 1748. En général, les bulles étaient scellées du sceau de plomb, sauf en des circonstances exceptionnelles, comme la confirmation du choix de l'Empereur par les Electeurs du Saint Empire Romain. Le contenu correspondait à la splendeur du contenant.

Après un vibrant éloge de Notre-Dame, exaltée sous des symboles scripturaires, le Pape rappelle en détail la dévotion mariale d'Ignace et de ses fils :

« Or, entre les autres ministères propres à leur Institut, par lesquels ils servent très utilement l'Eglise de Dieu, appliqués à l'éducation religieuse et classique de la jeunesse chrétienne, ils ont eu l'heureuse et sage pensée de l'enrôler dans de pieuses sodalités ou Congrégations de la Très Sainte Vierge,

Mère de Dieu ; et en la consacrant à l'honneur et au service de celle qui est la Mère des pures affections, de la sainte crainte, et de la vraie science, et la mettant à son école, ils lui apprennent à marcher vers le faîte de la perfection chrétienne, à tendre vers le terme de l'éternel salut. Cette louable institution, dont les règles saintes et salutaires sont appropriées aux diverses conditions de ses membres, a exercé, sous la conduite de directeurs prudents et éclairés, une influence d'une incroyable utilité dans tous les rangs de la société. »

Rappelant les actes de ses prédécesseurs, Benoît XIV reproduit intégralement, avec un bref commentaire, les bulles de Grégoire XIII, de Sixte V, de Grégoire XIV. Avant d'en venir à ses propres actes et à son bref *Praeclaris Romanorum Pontificum,* qu'il va citer in extenso, il s'arrête aux souvenirs de sa jeunesse : « Nous aimons à nous rappeler que nous prenions part aux pieux exercices de la Congrégation pour le grand bien et la consolation spirituelle de Notre âme ». Puis, il confirme les privilèges et faveurs antérieurs, établit que désormais toute Congrégation devra porter un titre marial, quitte à avoir un second protecteur. Il ajoute d'autres indulgences et, délicatement, en rend participants les serviteurs qui prêtent leur concours aux réunions. Suivent plusieurs recommandations sur les pratiques de piété et de zèle. Au milieu des attaques contre la Compagnie et vingt-cinq ans avant la catastrophe qui entraîna celle des Congrégations, le Pape reconnaissait solennellement qu'elles avaient bien mérité de l'Église.

Ce ne fut pas la dernière fois : le 7 janvier 1765, huit ans avant la suppression de la Compagnie, Clément XIII terminait par une nouvelle approbation des Congrégations mariales, sa bulle de confirmation de l'Institut des Jésuites *Apostolici pascendi.* Moins de quatre mois après la suppression, Clément XIV lui-même, par le bref *Commendatissimam* du 14 novembre 1773, sauvait du naufrage la Prima Primaria.

La destruction de la Compagnie de Jésus allait profondément modifier l'allure des Congrégations mariales. La plupart disparurent, les autres furent reprises par le clergé local et l'on s'habitua à voir des Congrégations indépendantes des jésuites. C'est pourquoi, si, le 17 mai 1824, Léon XII, rendant à ceux-ci par la lettre *Cum multa* le Collège Romain, déclarait persister tous les anciens droits de la Prima Primaria, un rescrit de la S.C. des Indulgences du 7 mars 1825 donnait au P. Général le pouvoir d'agréger désormais même des Congrégations non dirigées par la Compagnie. C'est alors que commença le prodigieux essor numérique des Congrégations mariales (5). A

(5) Depuis son érection canonique en 1584, la Congrégation Prima Primaria avait agrégé en 1824 2.476 congrégations, c'est-à-dire une moyenne de dix par an. Mais, de 1922 à 1938 inclus, 21.378 Congrégations mariales se font agréger, soit 1.188 par an et de 1939 à 1947, malgré les troubles de la guerre, ont lieu 8.109 nouvelles agrégations. Le nombre total était au 31 décembre 1947 de

partir de ce moment l'application massive du bref *Quo tibi* de Benoît XIV multiplia les Congrégations de femmes, qui devinrent de loin les plus nombreuses (6), alors que, même dans les vingt dernières années avant la suppression de la Compagnie, elles avaient été très rares.

En 1855, le R. P. Général Beckx promulguait comme officiels des règles et statuts rédigés au siècle précédent par le P. Joseph Marianus Parthenius et qui diffèrent peu des règles de 1587 jusqu'alors en vigueur. Parmi les variantes, relevons la disparition du *in litterarum studiis progressio* qui, en 1587, faisait partie du but de l'œuvre (les congrégations ne groupaient guère alors que des étudiants), la précision dans les exigences de certains exercices spirituels : un quart d'heure de méditation et le soir un quart d'heure d'examen de conscience, la liberté plus grande dans le choix du confesseur, l'introduction de la retraite annuelle.

Léon XIII, ancien congréganiste, multiplia louanges, brefs et rescrits, précisant et étendant certains privilèges, et accordant des indulgences.

Le 13 avril 1904, le R. P. Général Martin déclara officiellement le pouvoir des Généraux de la Compagnie limité, pour les Congrégations érigées en dehors de leurs maisons, à la seule faculté de concéder l'agrégation à la Prima Primaria.

Le 8 décembre 1910, refonte complète des règles par le R. P. Général Wernz. Ces règles, imposées directement aux Congrégations de la Compagnie de Jésus (7), sont d'allure très différente. Leur style est plus clair, plus froid, en un mot, plus juridique. Elles sont aussi mieux groupées : la fin, les exercices communs, les sections et académies, le gouvernement, l'admission et l'exclusion, les devoirs communs, les officiers majeurs et mineurs, les rapports des Congrégations entre elles, les règles locales.

Leur esprit est le même sauf, semble-t-il, sur un point : le rôle du préfet et des dignitaires est moins accusé qu'auparavant.

74.233 dans 76 pays du monde. Cette augmentation provient surtout des Etats-Unis qui, de 1939 à 1946, font agréger 3.586 nouvelles Congrégations. De 1.758 Congrégations en 1914, ils passent au 31 décembre 1947 à 14.828 comptant plus de 1.700.000 membres ; le Secrétariat central des Congrégations mariales aux Etats-Unis occupe plus de 100 personnes.

(6) Il ne faudrait pourtant pas exagérer : les Congrégations du Brésil (695 nouvelles de 1940 à 1946) sont presque toutes masculines ; aux Etats-Unis, comme partout, la proportion des Congrégations mixtes (par exemple, pour jeunes ménages) ou d'hommes seuls se relève et en 1947 elles formaient la moitié des 376 nouvelles. Au Mexique, en Pologne, en Allemagne, en Hollande, le nombre d'agrégations de Congrégations d'hommes dépassait souvent avant la guerre celui des Congrégations de femmes.

(7) L'observation de certains points essentiels était requise pour toute agrégation. Dorénavant, il faudra au moins adopter les XII points fixés dans la nouvelle Constitution (cfr ci-dessous p. 68 s. et 92 s.).

Les témoignages de faveur de Pie XI pour les Congrégations ne manquent pas. Ancien congréganiste, longtemps directeur de deux Congrégations, il les connaissait bien,

« parce qu'une heureuse expérience Nous a permis d'admirer de près et de voir leur grande utilité pour les hommes en particulier, les familles et les nations même » (*Discours du 27 mai 1922 aux directeurs des Congrégations mariales*).

Dans ses efforts pour promouvoir l'Action catholique, il déclarait le 30 mars 1930, dans un discours et par une lettre officielle du Cardinal Pacelli au Commandeur Ciriaci, président de l'A.C. italienne, que les Congrégations mariales étaient de « précieuses auxiliaires de l'Action catholique. »

Citons aussi un passage de la belle allocution faite le 23 mars 1935 à la Prima Primaria :

« Il est vraiment admirable le spectacle que si souvent nous contemplons dans la Voie Lactée qui, avec ses clartés diffuses, s'étend d'un bout à l'autre du ciel, et notre admiration devient d'autant plus grande que nous pensons qu'elle est formée d'une seule masse immense de soleils flamboyants, que la main de Dieu a jetés à travers l'espace et dont nous avons à peine l'impression la plus lointaine. On peut aujourd'hui admirer quelque chose de semblable dans l'histoire de la Prima Primaria. Trois siècles et demi d'existence parcourus par elle peuvent à juste titre se considérer comme une immense Voie Lactée dans laquelle l'infinie bonté de Dieu et la maternelle protection de Marie ont jeté d'immenses bienfaits à travers les temps. C'est tout un ensemble de splendeurs de foi, de candeur, de pureté, d'ardeur pour les œuvres et l'apostolat qui offre dans sa totalité un spectacle étonnant et vraiment admirable.

On peut vraiment dire que la Congrégation Prima Primaria eut toujours l'ambition de porter son activité là où il y a quelque bien à faire, et elle est venue demander la bénédiction paternelle sur toute cette grande semence de bien. »

Quant à S.S. Pie XII, l'intérêt qu'il porte aux Congrégations est manifeste. Les références de la Constitution *Bis Saeculari* ne mentionnent pas moins de douze documents émanés de lui à leur sujet. C'est donc à bon droit qu'il écrivait, le 24 janvier 1948, au P. Daniel Lord, directeur du Secrétariat Central des Congrégations aux Etats-Unis :

« Nous n'avons, durant Notre pontificat, manqué aucune occasion de manifester aux directeurs de Congrégations Notre vive satisfaction à la suite du constant progrès des Congrégations dans divers pays et de l'aide encourageante que lui apportent nos Vénérables Frères de l'Episcopat et du clergé ».

Contentons-nous de citer quelques lignes d'un des principaux de ces documents, le message radiophonique du 7 décembre 1947 au Congrès international des Congrégations tenu à Barcelone ; le Saint-Père se réjouissait de parler

« aux représentants des Congrégations mariales, que Nous aimons d'un profond amour, non seulement en vertu de l'affection paternelle du Pasteur suprême de l'Eglise pour une de ses troupes d'élite, mais parce que cela ranime en Nous de très doux souvenirs de notre jeunesse, quand Nous fut accordée la grâce de Nous consacrer à la Mère de Dieu dans la Congrégation. »

Un peu plus loin, il rappelle la grande variété que

« dans le cadre de l'unité essentielle, elles (les Congrégations) peuvent revêtir, s'adaptant de jour en jour avec une remarquable souplesse aux nécessités les plus diverses de l'Eglise et aux circonstances les plus différentes du moment présent, tout en demeurant toujours fidèles à leurs formes essentielles de spiritualité et d'apostolat. »

Ces nombreuses marques de faveur ne suffisaient pas. Au jour même du 2e centenaire de la Bulle d'Or de Benoît XIV, le Pape voulut, par la Constitution *Bis Saeculari* (27 septembre 1948), répéter, de façon solennelle, ses encouragements et donner ses directives précises ([8]) :

« Nous n'ignorons pas en effet quelle utilité résulta pour toutes les classes sociales de cette institution louable et pieuse dans les époques précédentes, mais aussi avec quel zèle et quelle ardeur, aujourd'hui, ces phalanges mariales, marchant sur les traces glorieuses de leurs aînées, et religieusement fidèles à leurs règles, ambitionnent de se tenir au premier rang, sous les auspices et la direction de la Hiérarchie, dans les travaux à entreprendre et à soutenir constamment pour la plus grande gloire de Dieu et le bien des âmes, si bien qu'il faut les compter parmi les troupes et les forces spirituelles les plus solides pour la défense et l'extension de la religion catholique. »

Après quelques détails sur l'efflorescence numérique, le Saint-Père résume les règles de vie spirituelle du congréganiste ([9]). Il y voit la source d'une vie chrétienne sérieuse, de nombreuses vocations sacerdotales et religieuses ([10]) et même d'authentiques fruits de sainteté. Ce zèle pour la vie intérieure s'épanouit en œuvres apostoliques,

« aussi affirmons-Nous, sans aucune hésitation, que le catholique parfait, tel que, dès ses origines, la Congrégation mariale l'a formé, n'est pas moins adapté aux besoins actuels qu'à ceux du temps passé. »

Mais le Saint-Père veut insister vivement sur le devoir apostolique des Congrégations et, pour beaucoup, ces félicitations seront un avertissement :

« C'est pourquoi, du haut de cette chaire de Pierre mieux que de partout ailleurs, observant dans le monde entier l'admirable zèle de tant de chrétiens soucieux de protéger, de défendre et de propager la religion, Nous estimons

(8) Cfr la traduction de ce document, ci-dessous, pp. 87-95.
(9) Vingt-cinq fois les notes de la Constitution renvoient aux Règles communes.
(10) Beaucoup de Congrégations voient chaque année 5 à 10 % de leurs membres suivre une vocation sacerdotale ou religieuse.

dignes d'un éloge particulier les Congrégations mariales qui depuis leurs origines se sont proposé comme un devoir propre et particulièrement conforme à leurs règles d'entreprendre individuellement et en groupes, sous la conduite des Pasteurs, tous les travaux apostoliques recommandés par l'Eglise notre Mère. Avec quel succès et quels heureux accroissements du catholicisme elles ont satisfait à cette charge, les éloges réitérés des Souverains Pontifes le déclarent éloquemment. »

Le Pape énumère ces travaux et, louant la collaboration avec les autres œuvres apostoliques, il rappelle l'aide que les congréganistes ont souvent apportée à la fondation de l'Action catholique.

Il examine ensuite en détail les rapports entre les Congrégations et la Hiérarchie. De leur service dévoué à l'Eglise, il prend comme témoin « la phalange éblouissante des congréganistes auxquels l'Eglise notre Mère a décidé d'accorder les honneurs suprêmes des Saints » (11) et les dix Ordres et Congrégations nouvelles fondés par des Congréganistes (12).

Rappelant la charitable union qui doit exister entre les diverses œuvres apostoliques, le Souverain Pontife déclare que les Congrégations mariales « ne manquent d'aucun des caractères qui définissent l'Action catholique ». Nous citerons plus loin (13) cet important passage de la Constitution apostolique.

Celle-ci s'achève par un dispositif de douze points communs à toutes les Congrégations et obligatoires pour toutes. Nous les analysons dans notre troisième partie.

II. — « FIDELES A LEURS REGLES » (*Bis Saeculari*)

Les Congrégations — nous les étudions d'après les règles de 1910 — sont des œuvres de *dévotion mariale* : par cette dévotion, le Congréganiste se sanctifiera et sera apôtre. Les deux formules d'engagement précisent encore : Il s'agit d'une véritable *consécration,* d'un engagement d'honneur du nouveau chevalier au service de sa Dame, dans l'esprit où devait se trouver Ignace lors de sa veillée d'armes à Montserrat : Je vous choisis pour ma Souveraine... recevez-moi pour votre perpétuel serviteur... je me propose de vous servir toujours

(11) 96 congréganistes ont été glorifiés de la sorte. 35 canonisés, dont 19 confesseurs, 12 martyrs, 4 vierges ; 61 béatifiés, dont 44 martyrs, 12 confesseurs, 5 vierges. Citons quelques-uns de ces saints : les Docteurs Pierre Canisius, François de Sales, Alphonse de Liguori, les grands missionnaires François de Hiéronymo, Léonard de Port-Maurice, Jean Eudes, Louis Grignion de Montfort, François Régis, les saints fondateurs Camille de Lellis, Joseph Calasanz, Jean-Baptiste de la Salle, les jeunes saints Stanislas Kostka, Louis de Gonzague, Jean Berchmans et Gabriel de l'Addolorata, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et sainte Bernadette (*L'Osservatore Romano,* 18 nov. 1948, p. 3, col. 2-5).

(12) Parmi ces fondateurs, outre ceux cités ci-dessus, notons sainte Madeleine-Sophie Barat, sainte Françoise-Xavier Cabrini, les bienheureux Julien Eymard et A. M. Claret, la bienheureuse Julie Billiart, etc.

(13) Voir p. 71.

dorénavant... etc. Comme la spiritualité de la Compagnie de Jésus, plus d'une fois accusée d'avoir « marianisé le christianisme » (14), la spiritualité congréganiste est essentiellement mariale ; sa piété est dogmatique et a pris conscience de la place éminente, dans nos vies chrétiennes, de Notre-Dame, de celle par qui le Christ s'enracine dans notre humanité, et par qui nous est venue toute grâce.

Mais laissons le Saint-Père nous préciser ceci :

« La dévotion mariale d'un congréganiste de la Très Sainte Vierge ne saurait donc être une piété mesquinement utilitaire qui ne verrait dans la toute-puissante Mère de Dieu que la distributrice de bienfaits, surtout d'ordre temporel ; ni une dévotion de tout repos, qui ne songe qu'à éliminer de la vie la sainte croix des soucis, des luttes, des souffrances ; ni une dévotion sensible de douces consolations et de manifestations enthousiastes ; ni même — si sainte qu'elle puisse être — un dévotion trop exclusivement soucieuse des propres intérêts spirituels. Un congréganiste, vraiment fils de Marie, chevalier de la Vierge, ne peut pas se contenter d'un simple service d'honneur : il doit être à ses ordres en tout, il doit se faire le gardien, le défenseur de son nom, de ses sublimes prérogatives, de sa cause, porter à ses frères les grâces et les célestes faveurs de leur commune Mère, combattre sans trêve sous les commandements de celle qui « *cunctas haereses sola interemit in universo mundo* » (15).

La *vie spirituelle* sera alimentée par les réunions hebdomadaires ou bi-mensuelles (16) centrées sur une instruction, par les communions générales, la retraite annuelle, fermée si possible, et l'observance d'un « code de vie » assez exigeant, bien que n'obligeant pas sous peine de péché. Ce code est évidemment un minimum. Le congréganiste est fils de l'Église, *sentit in omni re cum illa* et n'en rougit jamais (r. 33). La journée sera sanctifiée par l'offrande matinale, un quart d'heure d'oraison mentale, la messe si possible, le chapelet ou un office de la sainte Vierge, l'examen du soir (r. 34). La communion quotidienne est vivement recommandée (r. 39). Avant de se consacrer, le congréganiste fera une confession générale, pratique qu'on lui conseille de renouveler une ou deux fois par an (r. 38). Il a d'ailleurs un confesseur stable et bien choisi, auquel il demande direction spirituelle (r. 36). Le congréganiste est fidèle aux réunions, où sa présence est contrôlée, par exemple par la remise des cartes d'invitation (r. 41). Il fait normalement partie d'une des sections apostoliques (r. 42) et exerce son zèle même en privé (r. 43). Dans tout ce qui regarde la vie de la Congrégation, il obéit au directeur, il respecte le préfet et les officiers (r. 44). Il aime ses confrères et

(14) « *Ut christianismus, e Societatis Iesu, te Ecclesiam regente, voto, pene degeneret in marianismum* ». Théologiens de Groningue rejetant l'invitation de Pie IX au concile du Vatican.

(15) *Discours* du 21 janvier 1945 (50e anniversaire de sa propre consécration de congréganiste).

(16) A ne pas supprimer sans raison grave. Ainsi dans le diocèse de Ranchi, elles n'ont lieu que tous les mois, mais on y vient de 25 ou 30 km à la ronde et on passe la nuit en prière !

prie pour eux, surtout quand ils sont malades. Quand l'un d'eux est mort, tous tâchent de l'accompagner au cimetière (les règles de 1587 demandaient même de porter le cercueil), ils prient pour lui et font célébrer la messe (r. 45).

Le *programme apostolique* est vaste : « sauver et sanctifier les autres et défendre l'Eglise contre les violentes attaques des impies (r. 1) » et pourtant les règles sont peu loquaces à ce sujet : elles posent des principes et se gardent bien d'entrer dans les mille formes locales possibles de l'apostolat. Elles ne citent que le catéchisme, la visite des hôpitaux et prisons et ajoutent « vel alia similia », suivant les nécessités modernes (r. 12) ([17]).

Les *membres* ne doivent pas être des saints, mais loyalement vouloir le devenir. La Congrégation est donc une école d'élite spirituelle et, en vertu du but apostolique, une école d'élite agissante ([18]). Elle ne s'adresse donc pas à la masse des chrétiens, mais à « ceux, qui, nullement satisfaits d'une manière de vivre vulgaire et commune, s'appliquent, selon les règles ascétiques et les exercices de piété proposés dans leurs règles, à réaliser, fussent-elles rudes, « des ascensions dans leur cœur » ([19]). Bien sûr, le terme d'élite est relatif et les conditions concrètes d'admission varieront suivant les milieux. Bien sûr encore, il ne faut pas exiger chez un candidat la vertu normale chez un vieux préfet, et sans doute encore le nombre n'est-il

---

(17) Cet « alia similia » peut revêtir bien des formes, comme un piquet de congréganistes en prières la nuit à la porte des hôtels suspects de Grenade, il y a deux ou trois siècles (E. Villaret, S. I., *Les Congrégations mariales*, I, p. 459).

Le 15 août 1720, la Congrégation des Messieurs à Caen groupait le faisceau d'œuvres sociales que voici : 1) le prêt sur gages ; 2) l'œuvre des apprentis ; 3) l'assistance par le travail ; 4) l'œuvre des dispensaires ; 5) l'œuvre des prisons (y compris l'assistance judiciaire) ; 6) la visite régulière des pauvres, avec aumônes en argent et en linge : des magasins de linge avaient été établis dans les paroisses indigentes (E. Villaret, *o.c.*, p. 541-543).

Sait-on encore que la grande statue de N.-D. qui remplaça le Brabo sur la façade de l'hôtel de ville d'Anvers y fut placée par la Congrégation sous l'impulsion du P. Coster, qui « in de plaetse van den reuse die voor het stadthuys stondt, dat schoon Marien-beeld daar dede stellen, 't welch van de Sodaliteyt bekostight, met een heerlycke processie uyt ons College derwaerts ghevoert wierdt » (*Afbeeldinghe van d'eerste Eeuwe*, f. 568).

En 1947, en Amérique, sous l'impulsion des Congrégations, la récitation du chapelet en famille est dirigée à la radio par un artiste de cinéma (*Acies Ordinata*, févr. 1948, p. 32).

Aux Etats-Unis encore, le Secrétariat des Congrégations mariales organise depuis dix-huit ans des « écoles d'été de l'A.C. », sorte de semaines d'études de six jours pour dirigeants, qui réunirent cette année plus de 12.000 participants dans sept villes. Ce même secrétariat a fondé des coopératives et des sociétés de crédit pour Noirs et publie d'innombrables opuscules pour leur défense et leur relèvement.

A Mexico une Congrégation catéchise plus de 6.000 enfants.

A Rome, la Congrégation des nobles dirige des sortes d'écoles techniques dites « œuvres de Nazareth ».

(18) E. Villaret, S. I., *Manuel des Directeurs*, p. 81.

(19) Constitution *Bis Saeculari*, in fine, n. IX.

pas toujours adversaire de l'élite (20). Il n'en reste pas moins vrai qu'une Congrégation qui abaisse ses exigences, a signé son arrêt de mort (21).

Le *candidat,* si possible recommandé par un congréganiste (r. 23), doit subir une probation d'au moins deux mois (r. 24) avec l'assistance d'un *instructor candidatorum* (r. 57), qui l'initie aux usages et à l'esprit de l'œuvre. Les anciennes règles en marquaient davantage le rôle spirituel. Avant l'admission solennelle, le directeur prend l'avis du conseil (r. 26). Bien qu'en rigueur de droit, le seul consentement mutuel et externe du directeur et du candidat puisse suffire (r. 28), l'admission se fait par la récitation publique d'un acte de consécration, dont il existe deux formules. La première, dite de saint Jean Berchmans, parce qu'il l'a employée, est l'œuvre, semble-t-il, du P. Coster et parut en appendice de son *Libellus Sodalitatis* en 1586. On l'employait déjà à Cologne en 1576. Elle n'a pratiquement jamais varié, sauf sur un point : au lieu de « ne permettre jamais que par mes inférieurs (a meis subditis) il soit fait quelque chose contre votre honneur » le texte de 1910, moins aristocratique, dit seulement : « par d'*autres* (ab aliis)... ». L'autre formule, moins martiale et plus expansive, est d'origine italienne ; elle s'inspire de la première et surtout de la formule des vœux des scolastiques jésuites. Saint François de Sales, qui la prononça, lui a légué son nom. Elle est la plus répandue, sauf en Belgique. Mais laissons le Saint-Père nous commenter cette consécration de soi à Marie :

« La consécration à la Mère de Dieu, dans la Congrégation mariale, est un don total de soi, pour toute la vie et pour l'éternité ; non pas un don de pure forme ou de pur sentiment, mais un don effectif, réalisé dans l'intensité de la vie chrétienne et mariale, dans la vie apostolique où il fait, du congréganiste, le ministre de Marie et, pour ainsi dire, ***ses mains visibles sur la terre,*** par le débordement spontané d'une vie intérieure surabondante qui se déverse dans toutes les œuvres extérieures de la solide dévotion, du culte, de la charité, du zèle » (22).

Quant au *gouvernement,* le directeur, seul chef canonique, a pleins pouvoirs. Il pourrait même établir ou changer des statuts particuliers sans demander l'avis des membres (r. 16). Il fait les exhortations (r. 26), détermine les dates de la retraite (r. 9), nomme les

(20) Citons, par exemple, la Congrégation des étudiants de Barcelone, qui groupe 2000 membres, celle de Madrid 1000, celle de Munich que la guerre a fait tomber de 7000 à 5000, celle de Guadalajara au Mexique qui en groupe 1200.

(21) Si le mal est fait, on pourrait pour y remédier s'inspirer des anciennes congrégations secrètes (que l'on retrouve jusque parmi les Hurons) parfois nommées *Aa* (initiale redoublée d'assemblée) groupant l'élite de l'élite, ceux que le programme moyen ne satisfaisait pas. Cfr E. Villaret, S. I., *Les Congrégations mariales,* I, p. 122, 424, etc.

(22) *Discours* du 21 janvier 1945 à l'occasion du 50e anniversaire de sa propre consécration.

dignitaires ou bien les laisse élire (r. 20) et en détermine les pouvoirs, il accepte les candidats et les admet après consultation du Conseil ; il renvoie les indignes, en demandant l'avis du Conseil dans les cas difficiles.

Si le directeur a pleins pouvoirs, « il convient, dit encore le Pape, que le plus souvent il les exerce par les congréganistes qui lui sont adjoints pour l'aider dans sa charge ». Ceux-ci forment le Conseil, dont le directeur règle les réunions et aux décisions duquel seule son approbation donne valeur (r. 50). Le principal des dignitaires est le *préfet*, « bras droit » du directeur. Il préside avec lui et intervient, en toute subordination, dans le gouvernement (r. 53). Ce serait s'écarter du véritable esprit de l'institution, que de ne lui reconnaître qu'un titre, qu'une autorité purement nominale.

Les Congrégations sont habituellement spécialisées à un milieu déterminé (r. 4) ([23]). Quant à leur organisation interne, il sera souvent expédient, surtout si les membres sont nombreux, de les diviser en sections apostoliques, chargées chacune d'une des œuvres assumées de façon permanente ou temporaire (r. 13). Ces sections peuvent éventuellement être ouvertes aux non-congréganistes.

Surtout dans les Congrégations d'étudiants, il serait normal d'établir des académies (r. 14) scientifiques, littéraires, artistiques, économiques, pour s'exercer et se perfectionner dans les études et la profession et acquérir une règle saine de jugement. Le premier souci d'un apôtre ne sera-t-il pas son devoir d'état et la solution chrétienne des problèmes de sa vie professionnelle ? Notons que le *Ratio Studiorum* des Collèges S. I. réservait ses fameuses académies aux seuls congréganistes ([24]).

---

(23) Parmi les agrégations récentes, il y a des Congrégations de prêtres, d'aviateurs, de marins, de magistrats, de pompiers à Rio de Janeiro, d'aveugles à Jersey City, de sourds-muets à Saint-Louis. Il y a des Congrégations de tous rites : grec, ruthène, syro-malabare, maronite, copte, etc. La 1389e Congrégation belge d'expression française, qui vient de se faire agréger, est formée d'un clan de Routiers-Maîtres.

(24) La Congrégation de Barcelone divise ses 2.000 étudiants en 12 académies et 18 sections.

Particulièrement suggestive était l'organisation de la Congrégation d'artisans de Budapest, il y a 11 ans : elle compte 150 membres ; à part quelques employés, tous sont des artisans indépendants. Les candidats doivent avoir de 30 à 50 ans.

I. *Vie Religieuse* : 1) Réunions ordinaires, un jour ouvrable de la semaine ; le dimanche, messe commune ; une fois par mois, communion générale ; 2) Chaque premier dimanche du mois, heure d'adoration ; 3) Section eucharistique ; 4) Section liturgique ; 5) Groupe de l'Apostolat de la prière, qui s'adonne surtout à la consécration des familles au Sacré-Cœur et s'occupe de la distribution de publications eucharistiques ; 6) Presque tous les congréganistes appartiennent aux « Groupes de neuf de la Sainte Famille ». Chaque groupe fait circuler parmi ses neuf membres une image de la sainte Famille à vénérer au foyer pour y développer le véritable esprit familial à l'exemple de Nazareth. Ce jour-là, on invite un pauvre à sa table.

II. *Action Catholique* : 1) La section de la presse distribue des journaux catholiques et des périodiques ; 2) Comité pour l'organisation des pèlerinages

Des *règles locales* peuvent enfin adapter, sans les contredire, les règles communes aux situations particulières ([25]).

III. — « POINTS COMMUNS A GARDER RELIGIEUSEMENT » (*Bis Saeculari*)

Après avoir dit longuement les mérites des Congrégations, après en avoir fixé la nature et spécialement le caractère apostolique, en dépendance de la Hiérarchie et par rapport à l'Action catholique, la Constitution *Bis Saeculari* s'achève par une sorte de dispositif, en douze points : vraie charte que le Souverain Pontife édicte, « en vertu de son autorité apostolique, comme devant être religieusement observée par tous les congréganistes du monde et par tous ceux qui s'occupent des Congrégations ». Grande est l'utilité d'un tel code, qui résume en des formules nettes et juridiques les considérations qui ont précédé, qui dissipe les malentendus et prépare incontestablement un nouvel essor des Congrégations, dans la mesure même où l'on se rendra compte de l'importance des termes qui y sont employés. Puisque le texte intégral en est reproduit ci-dessous ([26]), notre analyse n'en suivra pas l'ordre, mais groupera les divers points d'après leur objet.

Avant tout « les Congrégations mariales, répondant pleinement aux besoins actuels de l'Eglise, doivent, selon la volonté des Souverains Pontifes, garder intacts leurs lois, leur caractère, leur méthode de

---

d'hommes à Besnyo ; 3) Section missionnaire ; 4) Cercle apologétique ; 5) Section pédagogique ; 6) Groupe pour l'entretien de la correspondance avec d'autres Congrégations mariales ; 7) Ligue Saint-Ignace, qui pourvoit par des quêtes en numéraire au recrutement des prêtres ; 8) Section du Rosaire ; 9) Section catéchétique ; 10) Groupe S. François Régis pour la régularisation des mariages ; 11) Groupe de l'autel pour le service de la messe le dimanche et en semaine ; 12) Ligue pour ouvriers, d'une cinquantaine de membres, dirigée par trois congréganistes ; 13) Enfin, troupe théâtrale.

III. *Charité* : 1) Une équipe recueille des aumônes pour les pauvres ; 2) Une autre visite les hôpitaux et les prisons.

IV. *Culture* : 1) Section d'éloquence ; 2) Section de chant ; 3) Section bibliothèque qui répand la bonne lecture, même en dehors de la Congrégation ; 4) Groupe de formation professionnelle : dessin, horlogerie, photo ; 5) Groupe pour les divertissements ; 6) L'orchestre.

Les sections principales sont les sections eucharistique et liturgique, la section apologétique, la section pédagogique et la section oratoire (*Acies Ordinata*, déc. 1937, p. 49-50).

(25) Voici, par exemple, les premiers statuts locaux d'une Congrégation japonaise pendant la persécution. Un texte froidement juridique peut être parfois bien émouvant... : 1° Les congréganistes doivent se tenir prêts et toujours disposés à souffrir l'exil et n'importe quel genre de mort pour la cause de Jésus-Christ ; 2° ils doivent se préparer au martyre, par la pratique du jeûne, de la prière, d'autres mortifications corporelles assumées de leur propre initiative ; 3° ils doivent se réunir deux fois par semaine et s'entretenir des moyens de se maintenir et de se fortifier dans la religion, etc. (E. Villaret, S. I., *Les Congrégations mariales*, I, p. 182).

(26) Voir, ci-dessous, p. 92.

formation » (III). Principe fondamental affirmant nettement la parfaite continuité entre le passé et l'avenir et cela en vertu d'une volonté expresse du Siège Apostolique. Les Congrégations mariales doivent rester ce qu'elles ont été depuis bientôt quatre siècles, selon leur programme de formation intérieure et d'expansion apostolique.

Leurs règles communes sanctionnées par l'expérience doivent être adoptées dans leurs points essentiels par les Congrégations qui veulent être agrégées à la Prima Primaria ; à toutes les congrégations, l'observation intégrale de ces règles est vivement recommandée (IV). Pour cette raison, la seconde partie de cette étude a été consacrée à résumer les règles communes et à les illustrer par des faits.

C'est surtout une élite, décidée à se soumettre à une solide discipline spirituelle pour atteindre une perfection plus haute, qu'il faut grouper dans les Congrégations mariales (IX).

A ces associations, la Vierge Marie ne donne pas seulement leur nom et leurs titres, mais la note caractéristique de leur spiritualité (VIII). Une consécration totale et sans retour à la Mère de Dieu implique un engagement loyal à une vie intérieure profonde, à une grande pureté de cœur, à une charité ardente. Elle a comme conséquence normale de traduire pratiquement et d'intensifier la tendance à la perfection personnelle, le dévouement au salut des âmes. Dans l'histoire de la dévotion à la Sainte Vierge, la Constitution *Bis Saeculari* est un nouveau point de repère ; au moment même où la théologie et la dévotion mariale sont en progrès incessants, elle est un signe de l'Esprit qui conduit l'Eglise.

Les membres, bien choisis, devront être soigneusement formés (X) par le directeur qui a la pleine responsabilité de la vitalité intérieure de l'association, mais dont l'autorité s'exerce opportunément par les dignitaires de la Congrégation (VII).

Ainsi assurés le recrutement, la formation, l'esprit propre dans la fidélité aux traditions, voici la mission apostolique clairement affirmée : « Parmi les fins primaires des Congrégations, il faut compter toute forme d'apostolat, surtout social, qui pour étendre le règne du Christ et défendre les droits de l'Eglise leur est confié par la hiérarchie ecclésiastique elle-même » (XI). Apostolat, surtout social. Relevons ces derniers mots qui peuvent indiquer une orientation nouvelle. Certes, bien des exemples cités plus haut ont montré que les Congrégations s'intéressèrent dès le début à cette forme d'apostolat. Elle revêt cependant de nos jours une telle extension et diversité qu'elle réclame toujours de nouveaux dévouements bien avertis. Peut-être, dans cette ligne, et pour éviter des doubles emplois, les Congrégations, en quête de champs d'apostolat, pourraient-elles se tourner vers les déshérités dont on ne s'occupe peu ou pas : émigrés ou déportés, jeunesse délinquante en voie de réhabilitation, familles de condamnés, bref, en général, les plus pauvres et les plus frustes.

Pour cet apostolat, la dépendance à l'égard de la hiérarchie — vingt fois affirmée dans la Constitution *Bis Saeculari* — est nettement définie aux articles V et VI du dispositif :

« Toutes les Congrégations mariales, sous des formes accidentellement différentes mais substantiellement identiques, exactement comme les autres groupements qui se consacrent aux œuvres apostoliques, dépendent de la hiérarchie ecclésiastique » (V). L'autorité même du Concile du Vatican, session IV, chap. 3 (Dz. 1827-28) est invoquée pour établir ce point, non moins que le § 2 du canon 218 sur le pouvoir épiscopal immédiat du Pape sur tous les fidèles et toutes leurs activités spirituelles. Dans le corps même de la Constitution, le Souverain Pontife avait expressément revendiqué pour lui l'autorité qu'il délègue au Général de la Compagnie de Jésus, sur les Congrégations fondées par celle-ci ; pour toutes les autres, il les déclarait relever des évêques et des curés.

D'ailleurs, le VI^e^ point entre dans des précisions. Les congréganistes, fidèles à leurs traditions, soucieux d'assurer la cohérence de tous les efforts apostoliques, se rappelleront :

1°) que l'Ordinaire du lieu a le pouvoir de diriger l'apostolat extérieur d'absolument toutes les associations de son territoire, selon les lois générales de l'Eglise et en tenant compte des prescriptions spéciales du Saint-Siège ; qu'il a l'autorité sur toutes les Congrégations établies en dehors du domaine de la Compagnie de Jésus, qu'il peut leur fixer des normes particulières, réserve faite des points essentiels des règles communes (cc. 334, § 1 et 335, § 1) ;

2°) que le curé est tout naturellement le directeur des Congrégations paroissiales, dont il assume la conduite, comme des autres associations de son territoire ; qu'il jouit, sur tous les groupements apostoliques de sa paroisse, des pouvoirs que le Code et les statuts diocésains lui concèdent pour l'organisation de l'apostolat (c. 464, § 1).

Les Congrégations mariales ne sont donc pas « en marge de la hiérarchie » ! Si elles demandent à la spiritualité ignatienne l'essence de leurs méthodes et de leurs obligations, c'est précisément un motif pour elles — pense le Souverain Pontife ([27]) — de professer l'esprit de discipline ecclésiastique, le *sentire cum Ecclesia*. Notons en passant que 5 % seulement de l'ensemble des Congrégations sont confiées à la Compagnie de Jésus.

Quant à l'efficacité des méthodes traditionnelles de la Congrégation pour le travail apostolique actuel, l'on voudra bien noter la déclaration catégorique du Pasteur Suprême, de celui qui a la charge de toutes les âmes à sauver : « Pour assurer cette pleine et vraie coopération des Congrégations à l'apostolat hiérarchique, les Règles qu'elles possèdent à cet effet ne sont aucunement à modifier ou à

(27) Voir, ci-dessous, p. 90.

renouveler » (VI). La manière dont elles doivent former leurs membres à une vie intérieure intense et au désir ardent de la gloire de Dieu se traduit normalement, là où tous, directeur et membres, ont foi dans les moyens mis à leur disposition, en une efflorescence de vie apostolique parfaitement adaptée même aux temps présents.

Conséquence immédiate de cette subordination à la hiérarchie dans le travail apostolique, de cette fidélité à l'esprit primitif : « Les Congrégations doivent être mises sur le même rang que les autres associations poursuivant un but apostolique, qu'elles forment avec elles une fédération, ou qu'elles soient avec elles rattachées à l'organisation centrale de l'Action catholique ; par suite, puisque les Congrégations doivent apporter leur concours empressé, sous la conduite et l'autorité des Pasteurs, à n'importe quelle autre association, il n'est point nécessaire à chacun de leurs membres de s'inscrire à d'autres groupes » (XII). Le commentaire le plus autorisé qui se puisse donner de ces relations entre les Congrégations et les autres mouvements apostoliques surtout d'Action catholique, est certes celui que fournit la Constitution *Bis saeculari* elle-même :

« D'après tout ce qui précède, les Congrégations Mariales considérées soit dans leurs règles, soit dans leur nature, leur but, leurs efforts et leur action ne manquent d'aucun des caractères qui définissent l'Action catholique puisque celle-ci, comme l'a proclamé tant de fois Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire, Pie XI, n'est autre que « l'apostolat des fidèles qui consacrent leur activité à l'Eglise et l'aident dans une certaine mesure à remplir son office pastoral » (28).

Les Congrégations mariales peuvent de plein droit être appelées « l'Action catholique entreprise sous l'inspiration et avec le secours de la Très Sainte Vierge » (29)...

En effet, le Siège Apostolique l'a déclaré maintes fois, « l'Action catholique ne se cantonne pas dans un cercle fermé » (30)... Comme Nous l'avons récemment recommandé en termes exprès, « dans cette remarquable ferveur de l'apostolat, que Nous louons grandement, il faut éviter l'erreur de certains, qui veulent réduire à une seule formule tout ce qu'on entreprend pour le bien des âmes » (31) ; car, il faut le dire, cette manière d'agir s'écarte complètement de l'esprit de l'Eglise (32) ; celle-ci est loin d'approuver cette « restriction de l'épanouissement spontané de la vie » (33) qui confie toute œuvre apostolique à une seule association ou à une seule paroisse ; elle est bien plutôt favorable à « une unité multiforme » (34) dans la conduite de ces

(28) Pii XI *Epist. ad Card. van Roey*, 15 aug. 1928, *A.A.S.*, XX, p. 296 ; *Epist. ad Card. Segura*, 6 nov. 1929, *A.A.S.*, XXI, p. 665.
(29) Cardinalis Pacelli *Alloc. ad Sod. Mar. in Menzingen* (Helvetia), 22 oct. 1938.
(30) Pii XI Epist. Encycl. *Firmissimam constantiam*, ad Episcopos Mexicanos, 28 Martii 1937, *A.A.S.*, XXIX, p. 210.
(31) Pii XII *Alloc. radioph. ad Congressum Barcin.*, 7 dec. 1947, *A.A.S.*, XXXIX, p. 364.
(32) Pii XI *Alloc. ad Act. Cath. Ital.*, 28 Iun. 1930.
(33) Pii XI Epist. *Quamvis Nostra* ad Episc. Brasiliae, 27 oct. 1935, *A.A.S.*, XXVIII, p. 160.
(34) Pii XI *Alloc. ad Sod. Mar.*, 30 mart. 1930.

œuvres qu'il faut orienter vers un même but dans un effort fraternel commun, sous la direction des Evêques (35). Or « l'union des esprits et des cœurs, la coordination et la compréhension mutuelle que nous avons si souvent recommandées » (36), ces associations y arriveront d'autant plus facilement qu'elles auront d'abord écarté toute controverse de primauté (37), et que, s'aimant plus profondément « dans la charité fraternelle, elles feront passer les autres avant elles dans leur estime » (38) et ne cherchant que la gloire de Dieu, elles se persuaderont être préférables aux autres le jour où elles auront appris à laisser aux autres la première place » (39).

Ce texte, rappelant — on l'aura remarqué — de nombreux documents pontificaux des dernières années, fournit, nous semble-t-il, certaines précisions sur l'Action catholique. Ce n'est pas une des moindres utilités de la Constitution *Bis saeculari*. La formule unitaire, à laquelle on a cru parfois devoir limiter ce gigantesque effort, n'est donc pas indispensable. Des mouvements divers peuvent être « d'Action catholique » sans dépendre en tout d'une organisation locale qui les centraliserait tous.

Le caractère de mouvement d'Action catholique ne peut être dénié à un groupement, même s'il ne dépend que partiellement de la hiérarchie locale : les Congrégations établies, par exemple, dans les collèges de la Compagnie de Jésus, dépendent dans leur fondation et leur vie interne du Souverain Pontife, déléguant à cet effet le T.R.P. Général de la Compagnie ; dans l'exercice de l'apostolat extérieur, elles relèvent de la hiérarchie locale. Leurs membres font de l'authentique Action catholique.

Du fait que les Congrégations, vrais mouvements d'Action catholique, soient principalement *dirigées* par un prêtre (VII), aidé sans doute d'un groupe de congréganistes, peut-on conclure à un changement de la conception des rapports entre prêtre et laïques dans l'A.C.? On parlait jusqu'ici des *dirigeants* laïques et du prêtre *assistant*.

Le Pape cependant a insisté, nous l'avons dit (v. p. 67) sur les responsabilités à confier aux congréganistes. Le préfet spécialement doit avoir sa part de direction dans la Congrégation.

Et puisqu'il existe des Congrégations de prêtres, faudrait-il dire pour autant que l'Action catholique n'est pas nécessairement l'apostolat des laïques ? Ce serait ici manifestement étendre trop loin les conclusions. Mais ces réflexions aideront à comprendre, comme le note le Souverain Pontife, qu'un danger réel d'erreur menace ceux qui voudraient des formules trop rigides, dans un sens comme dans l'autre. L'Esprit de charité est aussi souple qu'universel.

---

(35) Cfr Pii XII *Epist. ad P.S. Ilundain*, 26 aug. 1946.
(36) Pii XI Epist. *Quamvis Nostra* ad Episc. Brasiliae, 27 oct. 1935, *A.A.S.*, XXVIII, p. 163.
(37) Cfr Mc., IX, 33.
(38) *Rom.*, XII, 10.
(39) Cfr Mt., XX, 26-27.

Il est à peine nécessaire après tout ceci de dire que les Congrégations agrégées à la Prima Primaria sont vraiment des institutions ecclésiastiques (I), supposant une érection par l'Ordinaire compétent, très généralement l'Evêque du lieu, ou le Général de la Compagnie de Jésus pour ses maisons et les endroits qui lui sont confiés (II). L'agrégation à la Prima Primaria, en vertu du droit commun (c. 722, § 2) n'entraîne aucune dépendance à son égard, pas plus d'ailleurs qu'à l'égard du Général de la Compagnie de Jésus à qui est réservée cette agrégation.

*
* *

La vigueur et la netteté des déclarations pontificales nous dispensent de longues conclusions. Le Pape veut que les Congrégations mariales servent très activement l'Eglise dans la réalisation intégrale de leur programme. Le renouveau, là où il est nécessaire, supposera un approfondissement de la pensée initiale, joint à une adaptation éclairée aux circonstances actuelles. Celles-ci sont particulièrement favorables.

D'une part, la théologie et la vraie dévotion mariales sont en progrès constant. La médiation de la sainte Vierge, son rôle de corédemptrice, de plus en plus étudiés, mettent en lumière l'étroite union du Fils et de la Mère dans l'œuvre du salut du monde. Mieux fondée dogmatiquement, la piété mariale se traduit davantage dans la pratique des vertus essentielles du christianisme, de celles qui éclatent dans l'œuvre rédemptrice : humilité, abnégation, obéissance, charité.

D'un autre côté, le grand mouvement de l'Action catholique stimule toutes les énergies apostoliques. Grâce à lui, les Congrégations mariales s'ouvriront à une charité toujours plus universelle, plus active, mieux adaptée. Elles trouveront entre autres dans l'apostolat social l'occasion d'une collaboration aussi modeste que loyale à tout ce que l'Eglise a entrepris depuis cinquante ans pour assurer l'avènement du règne du Christ dans la justice, la paix et la charité. Quel sujet de confiance pour le congréganiste que de s'y employer « en ministre de Marie et, pour ainsi dire, *ses mains visibles sur la terre* » !

É. Bergh, S. I. et H. Tihon, S. I.

UN MOUVEMENT DE HAUTE-EGLISE EN SUEDE

« Nous ne sommes pas des iconoclastes ». Cette réflexion d'un pasteur de Suède rend parfaitement compte de la situation particulière du luthéranisme dans son pays (1). A celui qui a abordé le protestantisme par le biais du calvinisme genevois, l'évangélisme suédois ne peut paraître qu'étrange. Le retable de la cathédrale de Lund, pour ne citer que cet exemple, représente le couronnement de la Vierge, et ce motif d'ornementation est fréquent dans les anciennes églises de Suède. Le culte du dimanche est dénommé grand'messe (*Högmässa*) et le ministre, appelé prêtre (*Präst*), y porte des ornements liturgiques identiques aux nôtres (2). On sent, de prime abord, que la réforme a pénétré ici moins profondément que sur le continent ou que, du moins, elle y a respecté davantage les formes extérieures. Comme on est loin ici de la sévérité d'un culte calviniste et combien plus proche se sent-on de l'anglicanisme classique !

a) *Le cadre historique.*

En 1536, peu d'années après les débuts de l'œuvre de Calvin, Genève pouvait se considérer comme réformée. Rien de semblable en Suède. Pas de révolution, mais une lente évolution qui demandera 70 ans. Il faudra, en effet, attendre 1593, l'année du *Synode d'Upsal* (*Uppsala-Möte*) pour voir la Suède adopter officiellement comme *credo* la *Confession d'Augsbourg* de 1530. Plus qu'ailleurs, les facteurs national et économique ont été prépondérants dans la réforme commencée par Gustave Wasa. Dans la théocratie de Genève, tout était subordonné aux idées religieuses d'un Calvin. En Allemagne, les princes furent bien aise sans doute d'exploiter la rupture de Luther, mais il reste que c'est le moine de Wittenberg qui garda longtemps l'initia-

---

(1) Quelques ouvrages récents sur l'Eglise luthérienne en Suède : L.-M. Dewailly, *L'Eglise suédoise d'Etat a-t-elle gardé la succession apostolique ?*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1938, t. XXVII, pp. 386-426. — Th. van Haag, *Die apostolische Sukzession in Schweden*, Upsal, 1944. — J. G. H. Hoffmann, *La réforme en Suède (1523-1572) et la succession apostolique*, Neuchâtel, 1945. — H. M. Waddams, *The Swedish Church*, Londres, 1946.

L'ouvrage de M. Hoffmann, naguère pasteur de l'Eglise protestante française de Stockholm, aujourd'hui professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, quoique très informé, reste superficiel. On est étonné de constater avec quelle légèreté certains jugements sont émis. Voir par exemple les pages 75 et 76. On se serait attendu à mieux de la part d'un écrivain qui a résidé si longtemps en Suède.

(2) On trouvera une traduction anglaise de l'ordinaire de la messe suédoise dans H. M. Waddams, *o.c.*, pp. 50-68.

tive. Dans des réformes tardives, au contraire, comme celles d'Angleterre et de Suède, la pression religieuse avait perdu de sa vigueur. Une structure nouvelle s'imposait avant tout, aux yeux des politiciens calculateurs, comme un instrument et une expression de l'indépendance nationale.

Rome avait soutenu le roi Christian de Danemark dans son invasion de la Suède qui devait se terminer, en 1521, par le bain de sang de Stockholm. A tort ou à raison, le pouvoir pontifical apparaissait donc, aux yeux des paysans du nord, comme l'allié de l'ennemi national. Ceci devait créer un climat favorable aux velléités d'indépendance religieuse. Aussi lorsque, au terme d'une révolution victorieuse, Gustave Wasa fut proclamé roi par le *Riksdag de Strängnäs* en 1523, il fut heureux d'y rencontrer l'archidiacre Laurentius Andreae et le jeune diacre Olaus Petri qui étaient entièrement gagnés aux idées nouvelles. Le dernier avait fait ses études à l'université de Wittenberg, l'université de Luther.

Ces deux éléments combinés — religieux et national — reçurent encore un immense appoint de la détresse financière du nouveau roi. Une grande partie du patrimoine national était entre les mains de l'Eglise. En séparant celle-ci de Rome, Gustave Wasa par le fait même assumait le contrôle de ces propriétés. On peut se rendre compte de l'importance de cet aspect de la question dans le *Recès de Västerås*, par lequel le roi acquérait le droit de déterminer les revenus du clergé tant séculier que régulier. La noblesse, par ailleurs, y était autorisée à rentrer en possession de tous les biens qui, depuis 1454, avaient été cédés à l'Eglise par leurs ancêtres. En associant cette classe sociale à de telles entreprises, Gustave Wasa ne pouvait qu'affermir sa position et, par contre-coup, celle de la réforme.

La réforme suédoise garda donc, plus qu'ailleurs, la continuité avec le passé. Cela est dû également aux tempéraments des réformateurs religieux suédois. Ni Olaus Petri, qui commença l'œuvre de la réforme, ni Laurentius Petri, son frère, qui devait la continuer et la stabiliser, n'avaient la fougue et l'impétuosité d'un Luther (3). Encore moins étaient-ils disposés à appliquer les principes de la réforme selon la logique implacable d'un Calvin. Leur œuvre devait finalement porter la marque d'un compromis entre la religion ancienne et la religion nouvelle.

b) *Le Dr. Gunnar Rosendal.*

Cette *via media* allait favoriser l'éclosion d'un mouvement ritualiste suédois dont le Dr. Gunnar Rosendal est aujourd'hui le chef

(3) L'archevêque Laurentius Petri mourut en 1573, mais à cette date l'essentiel de la réforme suédoise était acquis. Peu d'années avant sa mort, au début du règne de Jean III, il avait publié le *Kyrkoordning*, qui est sans aucun doute le document le plus important de la réforme en Suède.

incontesté. Doué d'un de ces tempéraments dynamiques qui attirent spontanément les sympathies, prédicateur et conférencier de talent, écrivain apprécié, le pasteur d'Osby parvint à polariser autour de sa personne tous les désirs implicites d'une réforme de la vie ecclésiastique dans le sens d'un retour aux sources communes de l'Église suédoise et de l'Eglise romaine. Dès 1920, sous l'influence de l'archevêque Söderblom, l'Eglise de Suède était sortie de son isolement luthérien par l'envoi en Angleterre de jeunes étudiants en théologie. Des contacts plus fréquents furent déterminés également par l'intercommunion partielle établie la même année entre les deux Eglises. C'est encore vers la même époque que l'on fonda à Vadstena une société de sainte Brigitte. Toutes ces initiatives — parmi lesquelles il faut citer encore la fondation de la *Sodalitas Confessionis Apostolicae*, qui groupe de nombreux prêtres — créaient, dans une partie notable du clergé, une disposition d'esprit ouverte à une orientation nouvelle de la vie ecclésiastique suédoise.

Mais que fallait-il faire ? C'est le Dr. G. Rosendal qui donna la réponse à cette question dans son premier livre : *Kirklig Förnyelse*, paru en 1935. Les suggestions précises que cet ouvrage contenait étaient le fruit d'un voyage d'étude de quatre semaines en Angleterre, au cours duquel le Pasteur d'Osby était entré en contact direct avec la vie de modestes paroisses anglicanes. Evitant en grande partie les centres intellectuels de l'anglicanisme, il avait circulé en bicyclette de village en village. Peu après il eut l'occasion d'entrer en relations suivies avec le monde catholique. Celles-ci n'ont fait que se développer comme en témoignent ses voyages tout récents en Allemagne, en Belgique et en France. Depuis 1935, par une activité littéraire intense (un livre par an à peu près), le Dr. Rosendal continue à lancer ses directives. Celles-ci lui attirent d'ailleurs, de temps à autre, de sérieux ennuis du côté luthérien (4).

c) *Le mystère sacramentel.*

Comment définir le ritualisme suédois ? Certes, il est avant tout un mouvement de Haute-Eglise qui, comme tous les mouvements similaires en Angleterre et en Allemagne, est conscient de l'urgente nécessité de reconstruire l'Eglise par l'intérieur en lui rendant une autorité effective, et de la défendre à l'extérieur contre l'emprise du pouvoir civil (5). Il est de plus pleinement d'accord avec ces mê-

(4) Une conversation entre membres de diverses confessions a lieu tous les ans à Osby. Le Dr. Rosendal a donné une intéressante relation de celle de 1947 dans *Irenikon*, 1948, t. XXI, pp. 220-225.

(5) En Suède, le pasteur n'est pas seulement un fonctionnaire officiel mais encore un employé de l'état-civil. Une partie considérable de son temps se passe à enregistrer des actes de naissance, de mariage et de décès, et à délivrer toute la gamme de formulaires qu'un Etat moderne impose pour les rai-

mes mouvements dans tout ce qui concerne le renouveau liturgique. Mais le ritualisme suédois n'est pas seulement cela. Je dirais même qu'il ne faut pas trop insister sur la liturgie si on veut dégager son caractère propre. La liturgie, en effet, est acceptée comme telle par toute l'Eglise suédoise et la prédication n'y a jamais occupé cette place quasi-exclusive qu'on lui accorde dans des communautés d'obédience genevoise.

Le mouvement de Haute-Eglise est plus qu'un ritualisme liturgique, il est sacramentel. Dans les formes liturgiques, il voit des moyens de grâce. Et la tradition luthérienne lui est sur ce point d'un certain secours. Luther croyait à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Cette croyance fut même la cause de sa rupture avec Zwingle et les sacramentaires lors de la conversation de Marbourg en 1529. De plus la théologie et la pratique baptismale de l'Eglise luthérienne suédoise sont restées très conformes à la théologie traditionnelle, à tel point que, lorsqu'un luthérien suédois devient catholique, il n'est jamais question de lui conférer à nouveau le baptême, pas même sous condition. Enfin, et ce point est important, de toutes les Eglises luthériennes, l'Eglise suédoise est la seule qui ait gardé une certaine continuité avec la succession apostolique. Cette continuité est un fait historique. Les premiers évêques luthériens étaient soit des évêques catholiques passés à la réforme, soit de nouveaux évêques consacrés par ces derniers. Depuis lors, seuls des évêques ont consacré d'autres évêques. Certes, il est plus que vraisemblable — quoique Rome ne se soit pas prononcée sur ce point — que l'authentique succession apostolique a déserté l'Eglise suédoise d'Etat, car, sous l'influence de la réforme, l'intention des ministres consécrateurs était différente de celle de l'Eglise catholique romaine : les prêtres et les évêques que l'on entendait consacrer étaient destinés à des fonctions nettement différentes de celles de leurs homonymes catholiques. Si bien que l'évêque catholique et l'évêque luthérien n'ont de commun, à nos yeux, que le nom. Il n'y a donc pas de succession apostolique dans l'Eglise suédoise, mais juxtaposition historique de deux successions différentes. Il n'en demeure pas moins que la continuité matérielle est sauvegardée sans que l'on sache pourquoi. Ce fait indéniable est un sérieux argument pour les ritualistes de l'école de Rosendal.

---

sons les plus diverses. Dans les petites paroisses de campagne et dans les grandes paroisses citadines ce travail n'est pas onéreux, dans les premières il n'y a pratiquement rien à faire, et dans les secondes le pasteur se décharge de cette besogne sur ses employés. Il n'en va pas de même dans les paroisses moyennes où tout repose sur les épaules d'un seul homme. — Ce travail est certes une charge, mais ce qui est plus grave est qu'il contribue considérablement à séculariser les fonctions du pasteur. Celui-ci apparaît davantage aux yeux de la plupart de ses paroissiens comme un officier d'état-civil que comme le ministre de Dieu.

Si ces derniers n'avaient comme unique préoccupation que de remettre en valeur l'efficacité sacramentelle du baptême et la présence réelle du Christ dans l'eucharistie par le moyen de la foi du communiant, leur activité ne se ferait pas remarquer au sein de l'Eglise de Suède. Mais ils vont plus loin. A côté de ces deux sacrements, ils veulent réintroduire les cinq autres dont l'usage a été aboli dans le protestantisme. Se basant sur les faits que nous venons de rappeler, ils veulent voir dans le sacrement de l'ordre une inclusion réelle dans la succession apostolique et le canal d'un pouvoir spécial accordé aux prêtres et relevant directement du Christ. Que devient dans ces conditions le sacerdoce universel des fidèles, dogme fondamental du protestantisme ? Si le prêtre détient ses pouvoirs directement de Dieu, le pouvoir sacerdotal ne réside donc plus dans la communauté des fidèles. Si l'ordination rattache le prêtre à la succession apostolique, il n'est plus le délégué d'une paroisse, chargé d'exercer au nom de tous un ministère que chacun des membres serait en droit d'exercer. Tel est le dilemme qui se pose aux ritualistes suédois (6). Si l'Eglise d'Etat est vraiment luthérienne, elle ne peut accorder une importance dogmatique à la continuité sauvegardée dans le sacerdoce. A-t-elle accepté le sacerdoce universel des fidèles ? Lui est-il possible de se dire luthérienne en rejetant cette part de l'héritage de la réforme ?

Ici la rupture est nettement marquée. Lorsque les ritualistes réintroduisent la confession auriculaire, lorsqu'ils disposent dans un coin du chœur de leurs églises un tabernacle destiné à la sainte réserve, il leur est plus difficile encore de justifier leur attitude par des arguments qui puissent convaincre leurs collègues suédois. Tout cela appartient consciemment ou inconsciemment à une conception sacramentelle de l'Eglise qui ne peut trouver son épanouissement qu'au sein de l'Eglise catholique et qui nécessairement se trouvera toujours mal à l'aise dans une Eglise qui a accepté les principes fonciers de la réforme, même si, dans la mise en œuvre de ceux-ci, cette Eglise a renoncé à tirer toutes les conséquences.

d) *La pensée religieuse.*

La théologie actuellement en vogue en Suède — celle dite de Lund — ne pouvait fournir le cadre intellectuel requis par un tel réalisme

(6) « Il y a quelque triste paradoxe à proclamer avec la même fierté qu'on succède à des évêques catholiques et qu'on ne fait plus ce qu'ils faisaient. De plus — mais cette remarque déborde le cas de l'Eglise suédoise — en adoptant pour règle de la foi et du culte le critère de la Parole, critère d'ordre essentiellement charismatique, on ne pouvait garder extérieurement l'institution de l'épiscopat et du sacerdoce, essentiellement sacramentelle et hiérarchique, sans tomber dans de graves malentendus... Aujourd'hui encore, dès qu'on veut expliquer en quoi consistent la prêtrise et l'épiscopat, on recourt fidèlement aux catégories luthériennes de sacerdoce universel et d'épiscopat évangélique » (L.-M. Dewailly, *o.c.*, pp. 424 et 426).

sacramentel et par une telle revalorisation de l'Église visible. Aussi les penseurs qui se groupent autour du Dr. Rosendal cherchent-ils, à la fois à l'intérieur de leur propre tradition et au dehors, la structure intellectuelle qui puisse cadrer avec les options de leur foi. Le thomisme français exerce ici une considérable influence. Jacques Maritain, le Père Garrigou-Lagrange et le Père Sertillanges sont très lus. A ceux-ci, il faut ajouter, dans certains cercles, les ouvrages d'Etienne Gilson. Par réaction contre le relativisme et le subjectivisme ambiants, c'est un thomisme plutôt rigide qui a les faveurs des ritualistes suédois.

La pensée néo-thomiste étant de prime abord une pensée trop officiellement catholique, le mouvement de Haute-Église cherche au sein de la tradition luthérienne des tendances similaires. Une telle découverte pourrait donner à son renouveau doctrinal les allures d'une renaissance, d'un retour au passé luthérien. La théologie orthodoxe luthérienne avait, elle aussi, accepté l'aristotélisme comme instrument de systématisation de la pensée religieuse. C'est à cette théologie, qui n'est qu'une scolastique luthérienne, que l'on se propose de revenir, et plus particulièrement au XVII^e siècle. A cette époque la scolastique protestante — qui se trouve à la veille de la décadence — est très élaborée. Le seul embarras dans ce retour au XVII^e siècle, c'est que, si l'on y trouve une pensée objective et réaliste du point de vue de l'épistémologie théologique, si l'on y accorde une véritable confiance à l'intelligence dans l'investigation religieuse et si, de cette façon, on s'apparente au thomisme, on s'en éloigne au contraire par la plupart des thèses théologiques que l'on formule dans ces cadres de pensée. Ces thèses théologiques sont celles des grandes confessions de foi et ne sont, dès lors, nullement compatibles avec l'hypertrophie sacramentelle du mouvement ritualiste. On se trouve ainsi dans la situation embarrassante de devoir demander au XVII^e siècle un cadre de pensée, mais de devoir refuser une grosse partie du contenu que ce cadre enserre. Aussi peut-on se demander si ce retour en arrière est vraiment le retour à une authentique tradition luthérienne. N'est-ce pas le retour à un instrument de pensée, patrimoine commun de toute la science théologique de l'époque, qu'elle soit sous l'influence des réformateurs ou non ?

N'exagérons cependant pas l'importance doctrinale du ritualisme suédois. Jusqu'à présent celui-ci s'est surtout produit sur le plan de l'action pastorale. Il ne s'est pas encore introduit dans les milieux universitaires, il y est presque ignoré. Les titulaires des quatre grandes chaires de théologie systématique sont aux antipodes d'une pensée de ce genre. Toute la théologie scolaire est sous le signe d'une renaissance luthérienne, dans le sens d'un retour au *seul Luther* (avant et en dehors de toute influence mélanchthonienne, celle-ci étant conçue comme une corruption de la pensée du théologien de Wittenberg).

Les travaux faits par le Professeur Lindroth à Upsal tendent à dégager Luther de tous les apports extérieurs et de toutes les compromissions qui ont fait aboutir sa pensée à la théologie orthodoxe du XVII[e] siècle (7). Le rejet de l'aristotélisme, entre autres, est radical. Quoique la méthodologie des professeurs de Lund soit différente, elle aboutit au même résultat (8). On voit combien la science universitaire officielle est éloignée de ce retour au XVII[e] siècle préconisé par plusieurs représentants du mouvement de Haute-Eglise. On se demande si le ritualisme suédois n'aurait pas avantage, à l'exemple des théologiens anglicans, à chercher à pénétrer dans le milieu universitaire par le biais des recherches historiques sur la vie et la doctrine de l'Eglise des premiers siècles. Un certain intérêt commence, en effet, à s'éveiller dans ce pays pour les études patristiques (9). Sur ce terrain commun les contacts seraient possibles et tourneraient à l'avantage de l'ensemble des conceptions du mouvement de Haute-Eglise.

e) *L'unité chrétienne.*

Les catholiques se trouvent souvent embarrassés lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur des initiatives du genre de celle que nous

---

(7) Cfr Hjalmar Lindroth, *Luther und die Reformation in der schwedischen Theologie der Gegenwart,* dans *Theologische Zeitschrift,* Bâle, 1947, t. III, pp. 40-52.

(8) On sourit en Suède — et particulièrement à Upsal — lorsqu'on parle d'une « école » de Lund. Il n'y a pas là d'école à proprement parler. Tout se réduit au fait que deux professeurs de cette faculté (Gustave Aulén, aujourd'hui évêque et Anders Nygren, à la veille de l'être) se sont inspirés d'une méthode commune. Quoique Nygren ait été l'élève de G. Aulén, c'est lui cependant qui a mis au point la méthode de l'« école ». Né en 1890, il fut au terme de ses études consacré prêtre et exerça le ministère pastoral pendant 8 ans. Il fit en 1921 sa thèse sur l'*à priori religieux*. Il devint professeur en 1924. G. Aulén avait déjà remarqué la valeur du jeune pasteur au cours des travaux d'un séminaire dirigé par lui en 1916. Aulén et Nygren se complétèrent admirablement. Aulén, très éclectique, est au courant de la pensée de son temps ; son collègue au contraire est une sorte de technicien de la théologie. D'après Nygren, dont les premiers travaux furent des recherches de philosophie religieuse, le rôle de la théologie est de donner une réponse à ce qu'il appelle : « *Die religiöse und die ethische Grundfrage* ». La réponse à cette question n'est jamais abstraite, mais un *motif* concret que l'on doit aborder dans l'histoire. D'où le nom de « *Motivforschung* » que l'on a donné à cette méthode théologique. Le schème général des travaux de Nygren et d'Aulén consiste à dégager l'un de ces motifs dans le Nouveau Testament, de montrer comment il s'est corrompu au contact d'une philosophie païenne et comment finalement la pensée de Luther lui a rendu sa pureté primitive.

(9) Il faut signaler ici le remarquable travail que le Docent Gustave Wingren, de Lund, vient de consacrer à la théologie de saint Irénée. Jusqu'à présent M. G. Wingren s'était surtout intéressé à Luther et à sa théologie de la vocation. — Il est malheureusement regrettable que la plupart des travaux théologiques scandinaves demeurent inaccessibles à ceux qui ne connaissent que les langues internationales. Des traductions plus fréquentes seraient à souhaiter, ou du moins chaque ouvrage devrait se terminer par un résumé dans une langue qui le mettrait à la disposition du monde scientifique.

venons de décrire. Quand on a affaire à une position typiquement luthérienne, il est facile de se prononcer. Dans le cas présent au contraire, tout en se sentant très près des ritualistes, beaucoup craignent que de tels mouvements jouent le rôle d'écran et empêchent les âmes éprises de vie sacramentelle d'atteindre à la plénitude catholique. Et certes une telle façon de voir n'est pas sans fondement. Le Dr. Rosendal, préoccupé de répondre à l'avance aux critiques que l'on pourrait faire à ses propositions de réforme ecclésiastique, déclarait dans son premier ouvrage qu'il ne souhaitait un renouveau que pour mieux échapper au « péril catholique ». « Donnons à l'intérieur de notre Eglise ce que nos fidèles vont instinctivement chercher ailleurs — semblait-il dire — et nous arrêterons l'attrait que peut exercer sur certains d'entre eux le catholicisme romain ». Quoiqu'il ne faille sans doute pas exagérer des déclarations de ce genre qui ont surtout pour but de protéger les initiatives nouvelles contre les inévitables attaques venant d'un protestantisme antipapiste, il ne faut néanmoins pas non plus les sous-estimer. Le ritualisme peut rassasier une inquiétude religieuse peu exigeante.

Il faut cependant poser la question sur un autre plan. Nous sommes persuadé que le mouvement ritualiste va, tôt ou tard, poser des problèmes à l'ensemble de l'Eglise de Suède, ou bien disparaître. Ceux qui sont profondément convaincus d'épanouir la vérité propre de leur Eglise en vivant dans ce courant de renouveau ecclésiastique devront, un jour ou l'autre, confronter leurs positions avec celles de la majorité de l'Eglise suédoise. Un retour aux origines sera ici nécessaire. C'est une étude attentive du XVI^e^ siècle suédois qui donnera la clé du problème, mais il est plus que vraisemblable qu'une telle étude ne conclura pas en faveur des positions ritualistes. Il est à prévoir, au contraire, qu'elle mettra en évidence le caractère étranger du sacramentalisme de la Haute-Eglise au sein de l'héritage d'Olaus et de Laurentius Petri. Dans ce cas le devoir de chacun sera clairement tracé.

Il est cependant une autre hypothèse encore. Le mouvement ritualiste peut tout doucement recatholiciser le luthéranisme de l'intérieur. Prévoir une telle éventualité est peut-être préjuger des forces vives du mouvement, mais n'est pas à exclure *à priori*. N'assiste-t-on pas à un progrès constant des idées catholiques au sein de l'Eglise anglicane ? La dernière conférence de Lambeth n'en est-elle pas un vivant témoignage ? Tout cela n'a pas été fait en un jour et n'est que l'aboutissement d'un travail commencé il y a plus d'un siècle par Newman et Pusey. Il ne faut pas oublier que ce qui se passe aujourd'hui en Suède n'en est qu'à ses débuts.

Quel que soit l'avenir du renouveau ecclésiastique amorcé par le Dr. Rosendal et ses amis, ce mouvement aura joué un rôle dans le rapprochement des Eglises. Il aura posé le problème des exigences

de l'unité. Il aura été — assez paradoxalement peut-être — l'ambassadeur de la plénitude catholique. Il aura fait comprendre à un groupe plus ou moins grand de Suédois qu'il y a « autre chose » et que les vérités auxquelles ils tiennent le plus ont besoin pour s'épanouir pleinement d'un autre cadre religieux. Sans doute cet ambassadeur n'aura livré qu'un message incomplet : c'est un catholicisme amputé d'éléments essentiels qu'il prêche, mais ce qu'il aura transmis ne sera pas perdu et aura peut-être ébranlé de nombreuses convictions faites de beaucoup d'ignorance. De la sorte il aura joué au sein de l'Église de Suède ce rôle d'information et de stimulant que l'orthodoxie orientale joue dans le mouvement oecuménique contemporain. On aurait tort de croire que c'est sans aucun profit pour la manifestation de la vérité qu'un calviniste confronte ses vues avec celles d'un théologien d'Athènes ou de Constantinople. Après avoir pris connaissance des vues ecclésiologiques de ce dernier et après être entré en contact de compréhension bienveillante avec tout le sacramentalisme byzantin, le théologien de Genève sera mieux disposé à aborder les positions catholiques traditionnelles. Le mouvement ritualiste suédois jouera inévitablement le même rôle, quoique dans un domaine relativement restreint. Il éveillera des inquiétudes et des désirs de connaître. S'il ne peut faire que cela, il aura néanmoins beaucoup fait pour l'unité.

Lund-La Sarte. Jérôme HAMER, O.P.

RECENTES DECOUVERTES DE LITTERATURE CHRETIENNE ANTIQUE

Il y a une cinquantaine d'années, après quelques trouvailles sensationnelles, un des principaux pionniers et organisateurs qu'aient connu les études patristiques au XIX[e] siècle, n'hésitait pas à dire qu'« on était revenu à la période des découvertes ». C'était peut-être beaucoup affirmer ; mais l'on a pu voir ailleurs dans *Patristique et Moyen Age* (1), que des recherches méthodiques, aidées d'heureux hasards, avaient alors notablement enrichi notre connaissance de l'ancienne littérature chrétienne. De nos jours, ce cri de triomphe, à propos du retour de l'ère des découvertes, pourrait se répéter avec plus de raison peut-être qu'il y a un demi-siècle. Car voici que quelques coups de pioche favorisés par le sort, et surtout des explorations intéressées de Fellahs ou de Bédouins ont successivement fait découvrir trois dépôts importants, enfouis dans le sable ou cachés dans une grotte, deux en Egypte, près du Caire et aux environs de l'ancienne Diospolis Parva, la troisième en Palestine. Or, cela se passait au lendemain à peu près de l'acquisition du fonds Chester Beatty (1931), dont on ne commençait qu'à entrevoir la richesse extraordinairement précieuse pour le texte du Nouveau Testament, pour des apocryphes apparentés jusque-là inconnus, et pour l'histoire du livre antique, du rouleau et du *codex* (2). Presque en même temps aussi, en 1931-1932, on avait mis la main sur une caisse de livres d'un fervent du manichéisme, dont les sables secs du désert s'étaient chargés de conserver la bibliothèque : découverte dont le contenu, dispersé à Londres et à Berlin, se composait de sept ouvrages dont deux originaux de Mani, encore incomplètement édités (3). C'était aussi révélateur pour la connaissance du manichéisme primitif que les manuscrits des grottes Turfan, inexplorées depuis mille ans, et visitées par A. von Le Cocq et Paul Pelliot, entre 1900 et 1909, étaient utiles pour l'étude de l'évolution du manichéisme oriental (4). Rarement l'histoire des religions opposées au christianisme, même celle du mithriacisme, a pu disposer de pareille documentation.

Ces deux découvertes de 1931-32, antérieures à la guerre, et sommairement rappelées déjà ailleurs ou décrites dans des revues spéciales, ne doivent pas nous retenir davantage. Mais les trois autres, qui ont coup sur coup alerté de nouveau l'attention des savants, se sont produites depuis la guerre ou durant son cours.

Il y a, en 1941, celle de Toura, due aux travaux militaires effectués dans une carrière abandonnée pour abriter des munitions, à dix kilomètres du Caire. Ce lot de papyrus, qui n'est encore que partiellement exploré, mais dont se prépare l'édition impatiemment attendue par tous les savants et les historiens de l'ancienne littérature chrétienne, promet d'être remarquablement intéressant pour l'étude entre autres des œuvres d'Origène, dont on a de l'inédit, pour des textes apparentés, tels que l'interrogatoire public de l'évêque Héracleidès par Origène, pour divers commentaires sur la Genèse, Job et Zacharie,

(1) Voir le t. II, 1947, p. 62-112, 299, 372, 377, etc.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 311-314.
(3) *Ibid.*, p. 326-328.
(4) *Ibid.*, p.102-103, avec les indications bibliographiques.

attribués à Didyme l'Aveugle, etc. Il en a été question ailleurs (5) et nous n'y revenons plus ici.

Puis, dans l'hiver de 1947, il y a la découverte du nord de la mer Morte, où des Bédouins découvrent une jarre contenant un lot important de manuscrits hébreux ; leur âge, qui remonte au second ou au premier siècle avant notre ère, leur contenu, entre autres le texte d'Isaïe, et leur parfait état de conservation, dû au revêtement de linges bituminés qui entouraient le récipient, leur donnent une importance facile à comprendre, pour peu qu'on se rappelle que notre plus vieux témoin du texte hébreu d'Isaïe est de dix siècles plus récent. Mais nous laissons à une plume plus autorisée le soin de décrire prochainement les trésors apportés par cette découverte, qui concerne surtout l'Ancien Testament, la littérature rabbinique et des apocryphes connus seulement en traductions grecques (6).

Une troisième découverte, qui nous arrêtera davantage, est celle qui a été faite peu auparavant, en 1946-47, non point par des Bédouins cette fois, mais par des Fellahs ; non point non plus dans le Fayoum, comme dans le cas de la bibliothèque manichéenne de Medinêt Mâdi en 1931, mais dans la Haute Egypte. Cette fois encore, selon le procédé déjà employé pour les rouleaux de papyrus à l'époque des Pharaons, c'était un récipient, comme à la mer Morte, qui contenait le dépôt : une énorme jarre, enfouie dans le sable à cinq ou six kilomètres de l'ancienne Diospolis Parva, Nag'Hammadi. Mais au lieu des écrits manichéens de 1931, c'était cette fois le gnosticisme qui bénéficiait de la trouvaille.

Connu par la presse du Caire les 11 et 12 janvier 1948, l'événement avait attiré tout de suite l'attention des savants : une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, le 20 février suivant (7), à l'Académie Royale de Belgique le 1er mars (8), et à l'Institut d'Egypte le 8 mars, en ont donné une idée sommaire. Depuis lors, quelques pages de la vaillante revue *Vigiliae christianae* ont eu la primeur d'une description plus détaillée par Togo Mina (9) et par J. Doresse (10), celui-ci chargé avec H. Ch. Puech de l'édition des manuscrits. Voici, en quelques mots, les principaux renseignements connus jusqu'ici.

La jarre contenait un grand nombre de manuscrits que, sauf la carence de divers feuillets, on pourrait dire en parfait état. Le nombre des manuscrits n'a pu être fixé encore ; car, selon leur habitude, les heureux décou-

---

(5) Dans *Patristique et Moyen Age*, t. II, 1947, p. IX-X et p. 324-325 ; voir la communication de Mr H. Ch. Puech, à l'Académie des Inscriptions le 9 août 1946 (Bulletin des Séances, 1946, au 9 août, et la *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura*, donnée par O. Guéraud, dans la *Revue de l'Histoire des religions*, t. CXXXI, 1946, p. 85-108 avec 5 planches : note succincte, mais très intéressante aussi bien pour le recouvrement des manuscrits, sournoisement dérobés aux recherches du *Service des Antiquités égyptiennes*, que pour la description du contenu et son importance au point de vue documentaire, textuel, littéraire et doctrinal.

(6) On peut voir, en attendant cet article, la communication faite par le professeur Th. Lefort, à l'Académie royale de Belgique le 5 juillet 1948 (*Bulletin de la Classe des Lettres*, etc., 1948, p. 378 ; et la notice du professeur Albright, dans le *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 110, 1948, et n. 111, p. 2-24, notes de W. F. Albright, J. C. Triver et M. Burrows.

(7) Voir les *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1948.

(8) *Bulletin de la Classe des Lettres*, etc., 1948, p. 100-102.

(9) *Le Papyrus gnostique du Musée Copte*, dans *Vigiliae christianae*, t. II, 1948, p. 129-136.

(10) *Trois livres gnostiques inédits*, *ibid.*, p. 137-160.

vreurs dispersèrent leur butin au grand déplaisir des savants et du *Service des Antiquités égyptiennes*. De ces volumes, un a été acquis par le *Musée Copte*.; un autre est aux mains de M. Eid, fils de l'ancien consul de Belgique ; trois autres, munis encore de leur couverture de cuir, avaient été offerts au *Musée français d'archéologie du Caire*, mais on n'est pas tombé d'accord sur le prix ; des marchands seraient possesseurs d'autres volumes encore. Aboutiront-ils enfin aux Musées et aux Bibliothèques du Caire, ou finiront-ils par paraître un jour dans le trafic international, comme on le redoute pour une partie considérable des trouvailles de Toura ? On ne peut rien déterminer encore.

Le contenu des deux volumes connus jusqu'ici est hautement intéressant. L'un d'eux, en dialecte subachmimique, dit aussi assioutique, comme les documents manichéens de Medinêt Mâdi, contient trois ou quatre traités gnostiques, d'une écriture très irrégulière de l'an 400 environ, qui couvrent soixante grands feuillets : trois sont des apocryphes inédits, l'*Apocalypse de Jacques*, l'*Evangile de vérité*, la *Prière de Pierre*, de contenu gnostique, et, d'après un premier examen sommaire, de nature assez abstraite et philosophique.

L'autre volume, sur lequel on est déjà mieux renseigné, celui du *Musée copte*, en papyrus fin de qualité comme le précédent, est de 19 cahiers de deux feuilles chacun, soit 152 pages, desquelles 134 subsistent encore avec des fragments. Il semble plus ancien que l'autre, car les récentes études le placent au plus tard vers 350. Ce volume est écrit en sahidique, comme le sont les traités gnostiques des *Livres de Jeû*, etc., du papyrus Bruce, déjà connus depuis 1769, les deux de la *Pistis Sophia* et d'un dialogue apparenté sur la pénitence, contenus dans le codex Askewianus sur parchemin décrit en 1772 par Woide, et enfin les trois traités, l'*Evangile de Marie*, l'*Apocryphon Johannis* et la *Sagesse de Jésus-Christ*, conservés dans un payrus de Berlin (11), acquis chez un antiquaire d'Akhmin en 1895, et dont Ch. Schmidt a publié quelques fragments en 1907 et 1938, en laissant à W. Till le soin d'une édition complète actuellement prête pour l'impression (12).

Les deux volumes de Haute-Egypte (1946/47) semblent en général traduits du grec, mais sans que la chose soit sûre pour chacun d'eux. Les cinq traités contenus dans le manuscrit du *Musée Copte* sont d'abord l'*Apocryphon* ou *Livre secret de Jean*, que nous connaissions déjà par le manuscrit de Berlin de 1895, celui-ci sans doute plus récent et d'une recension un peu divergente ; puis, vient le *Livre du grand Pneuma ou de l'Esprit invisible*, intitulé aussi, à en juger par le colophon ou mot final, *Evangile des Egyptiens*, mais sans avoir rien de commun avec l'apocryphe de ce nom connu de Clément d'Alexandrie ; le *Livre du grand Pneuma* est un traité cosmogonique et eschatologique avec formules sacramentelles, et composé par le maître Eugnoste l'Agapétique, de son nom charnel, Goggessos. Suit alors une *Epître d'Eugnoste le Bienheureux aux siens*, sur la nature du Dieu inengendré et sur la formation de l'univers invisible et visible ; la *Sagesse de Jésus*, qui vient aussitôt après, répète à peu près cette épître, mais en prenant le même procédé que le quatrième livre ajouté à la *Pistis Sophia*, c'est-à-dire qu'il répartit ses enseignements sous forme de réponses de Jésus. Le dernier traité est le *Dialogue du Sauveur*, traité eschatologique, sous la même forme d'entretien du Sauveur avec ses disciples, fréquente dans les apocryphes gnostiques.

Ces ouvrages sont issus d'un groupe de gnostiques localisés dans la vallée du Nil, dont saint Irénée a eu connaissance, peut-être saint Justin, et après

(11) Voir Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, t. I, 1913, p. 354-358, et Altaner-Ferrua, *Patrologia*, Turin, 1944, p. 82-83.
(12) Togo Mina, article cité, dans *Vigiliae christianae*, p. 135.

eux saint Epiphane de Salamine, qui les a rencontrés, nous dit-il, mais sans pouvoir préciser exactement leur habitat. C'est le groupe des Séthiens, qui aurait fait école, ou des Ophites, dont les noms d'ailleurs varient d'après les renseignements des hérésiologues, Barbélognostiques, Nassènes, Archontiques, etc., et dont la survivance doit avoir été assez longue, peut-être même hors d'Egypte.

Sur le gnosticisme primitif, sur la gnose valentinienne et son école, les récentes trouvailles n'apportent aucun document nouveau. Mais sur le gnosticisme égyptien, notre documentation s'enrichit de trois traités nouveaux, et pour deux traités déjà connus, l'*Apocryphon Iohannis* et la *Sagesse de Jésus*, d'un témoin de plus et vraisemblablement plus ancien que l'autre, car les fautes des manuscrits retrouvés en 1946-47 témoignent d'une filière de copies antérieures.

L'importance de la découverte (13) va plus loin encore, non seulement en attestant une fois de plus le grand intérêt de la littérature copte, haussée déjà par les livres manichéens de 1931/32, mais en faisant soupçonner dans cette littérature au dire des *periti*, la composition de quelques écrits plus ou moins originaux. Elle nous fait pénétrer dans l'élaboration même des traités gnostiques, car dans la *Sagesse de Jésus* on peut saisir sur le vif la transformation d'un traité purement gnostique en un apocryphe de couleur chrétienne. Elle permet de contrôler également le degré d'exactitude de l'information rencontrée chez les écrivains chrétiens, leurs adversaires, entre autres chez Irénée et Epiphane, dont les témoignages sont loin d'être infirmés par les derniers documents, et aussi chez Hippolyte, qu'on a cru un moment avoir été victime de faux renseignements. Elle nous apporte enfin la révélation du nom d'un personnage de la secte, Eugnoste l'Agapétique, Goggessos, sur lequel la lumière n'est pas faite, mais qui devait être fort en vue. Justifie-t-elle l'espoir que d'autres jarres, avec un contenu de manuscrits vieux de quinze siècles, se présenteront encore comme récompense aux efforts des chercheurs ? Cet optimisme n'est pas exclu. En attendant, l'édition des huit traités, brièvement décrits ci-dessus, et la récupération des autres manuscrits coptes encore aux mains des trafiquants, outre les papyrus grecs de Toura qui ont échappé jusqu'ici aux recherches de la police égyptienne, promettent un considérable enrichissement de notre documentation.

J. DE GHELLINCK, S. I.

---

(13) Voir J. Doresse, article cité, dans *Vigiliae christianae*, t. II, p. 143, 146, 157, 159-160, etc.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Constitution Apostolique « Bis saeculari » du 27 septembre 1948 sur les Congrégations mariales. — (*A.A.S.*, XL, 1948, pp. 393-402. Traduction française du Secrétariat central des Congrégations).

En l'heureux anniversaire du jour où, voici deux siècles, Benoît XIV, par sa Bulle d'Or « Gloriosae Dominae », affermissait et comblait de nouvelles faveurs les Congrégations Mariales érigées et instituées à jamais par Grégoire XIII (1), Nous estimons qu'il appartient à Notre charge apostolique, non seulement de féliciter paternellement les directeurs et les membres de ces mêmes Congrégations, mais encore de ratifier et de confirmer solennellement les vastes privilèges et les grâces par lesquels, au cours de près de quatre siècles, nombre de Nos Prédécesseurs (2) et Nous-même avons enrichi ces Congrégations.

Nous n'ignorons pas en effet, pour emprunter les paroles de Benoît XIV dans la Bulle « Gloriosae Dominae » déjà citée, non seulement « quelle utilité résulta pour toutes les classes sociales de cette institution louable et pieuse » (3), dans les époques précédentes, mais aussi avec quel zèle et quelle ardeur, aujourd'hui, ces phalanges mariales, marchant sur les traces glorieuses de leurs aînées, et religieusement fidèles à leurs règles, ambitionnent de se tenir au premier rang, sous les auspices et la direction de la Hiérarchie, dans les travaux à entreprendre et à soutenir constamment pour la plus grande gloire de Dieu et le bien des âmes, si bien qu'il faut les compter parmi les troupes et les forces spirituelles les plus solides pour la défense et l'extension de la religion catholique (4). Et cela pour de multiples raisons.

A remonter en effet l'histoire des Congrégations Mariales, bien qu'on les voie toujours florissantes et nombreuses, il faut avouer que les anciennes ne peuvent soutenir la comparaison avec les modernes, pour le nombre du moins, car pour l'ardeur des travaux elles le peuvent fort bien ; dans les siècles précédents en effet, le nombre annuel des affiliations à la Prima Primaria ne

---

(1) Bulla *Omnipotentis Dei,* 5 Dec. 1584.

(2) Xystus V, Bulla *Superna dispositione,* 5 Ian. 1587 ; Bulla *Romanum decet,* 29 Septembris 1587. — Clemens VIII, Breve *Cum sicut Nobis,* 30 Aug. 1602. — Gregorius XV, Bulla *Alias pro parte,* 15 April. 1621. — Benedictus XIV, *Breve Praeclaris Romanorum Pontificum,* 24 April. 1748 ; Bulla Aurea *Gloriosae Dominae, 27* Sept. 1748 ; Breve *Quemadmodum Presbyteri,* 15 Iul. 1749 ; Breve *Quo Tibi,* 8 Sept. 1751 ; Breve *Laudabile Romanorum,* 15 Febr. 1758. — Clemens XIII, Bulla *Apostolicum,* 7 Ian. 1765. — Pius VI, Decreta 2 Maii 1775, 9 Dec. 1775, 20 Mart. 1776. — Leo XII, Breve *Cum multa,* 17 Maii 1824. — Pius IX, Decretum 8 Iul. 1848 ; Breve *Exponendum,* 10 Febr. 1863. — Leo XIII, Breve *Frugiferas,* 27 Maii 1884 ; Breve *Nihil adeo,* 8 Ian. 1886. — Pius X, Decreta 10 Maii 1910 ac 21 Iul. 1910. — Benedictus XV, Alloc. 19 Dec. 1915, in quadragesimo anniversario Suae in Sodalitatem cooptationis. — Pius XI, Praesertim Alloc. 30 Mart. 1930 ; Alloc. 29 Aug. 1935.

(3) Benedicti XIV, Bulla Aurea *Gloriosae Dominae, 27* Sept. 1748.

(4) Pii XII, *Epist. ad Card. Leme,* 21 Ian. 1942.

dépassait jamais la dizaine, tandis que depuis le début du vingtième siècle il atteint facilement le millier.

Mais l'essentiel, beaucoup plus important que le nombre des Congrégations, ce sont les règles qui amènent en quelque sorte le Congréganiste à cette qualité de vie spirituelle (5) qui lui permet d'atteindre aux sommets de la sainteté (6), grâce surtout aux moyens qui constituent l'équipement si utile de qui veut suivre le Christ de façon parfaite et absolue : les Exercices spirituels (7), la méditation et l'examen de conscience quotidien (8), la fréquentation des sacrements (9), les relations fréquentes avec un directeur spirituel fixe et la docilité filiale envers lui (10), le don total de soi à la Sainte Vierge (11), la promesse ferme de travailler à sa perfection et à celle des autres (12).

Tous ces moyens sont aptes à exciter chez les Congréganistes l'ardeur de la charité, à nourrir et fortifier la vie intérieure si nécessaire à notre époque où, selon la remarque faite par Nous ailleurs, des foules si nombreuses souffrent « de faim et d'indigence spirituelle » (13).

Ces moyens se trouvent non seulement décrits en des lois très sages, mais aussi mis en pratique d'une façon très heureuse dans la vie des Congrégations Mariales, car, partout où elles se rassemblent, pourvu qu'elles gardent soigneusement leurs constitutions et leurs lois, l'honnêteté des mœurs et la pratique sérieuse de la religion fleurissent et se fortifient ; bien plus, avec la grâce de Dieu, il en sort de nombreux Congréganistes, désireux de conquérir personnellement la perfection chrétienne et d'en faire part aux autres, soit dans la vie ecclésiastique, soit dans la sainte retraite de la religion ; et il n'est pas si rare d'en voir l'un ou l'autre atteindre aux plus hauts sommets de la sainteté (14). Ce zèle fervent pour la vie intérieure s'épanouit comme naturellement en nouvelles œuvres apostoliques répondant aux circonstances et aux besoins nouveaux ; aussi affirmons-Nous sans aucune hésitation que le catholique parfait, tel que dès ses origines la Congrégation Mariale l'a formé, n'est pas moins adapté aux besoins actuels qu'à ceux du temps passé, car, plus qu'autrefois peut-être, il nous faut des chrétiens solidement formés (15).

C'est pourquoi, du haut de cette chaire de Pierre mieux que de partout ailleurs, observant dans le monde entier l'admirable zèle de tant de chrétiens soucieux de protéger, de défendre et de propager la religion, Nous estimons dignes d'un éloge particulier les Congrégations Mariales qui, depuis leurs origines, se sont proposé comme un devoir propre et particulièrement conforme à leurs règles (16) d'entreprendre individuellement et en groupes, sous la conduite des Pasteurs (17), tous les travaux apostoliques recommandés par l'Eglise notre Mère (18). Avec quel succès et quels heureux accroissements du catholicisme elles ont satisfait à cette charge, les éloges réitérés des Souve-

---

(5) Cfr *Reg. Comm.*, 1, 33.
(6) Cfr *Reg. Comm.*, 12.
(7) Cfr *Reg. Comm.*, 9.
(8) Cfr *Reg. Comm.*, 34.
(9) Cfr *Reg. Comm.*, 37, 38, 39.
(10) Cfr *Reg. Comm.*, 36.
(11) Cfr *Reg. Comm.*, 27, 1, 40, 43.
(12) Cfr *Reg. Comm.*, 1am.
(13) Pii XII, *Litterae Encyclicae Summi Pontificatus*, 20 Oct. 1939 : *A.A.S.*, 31, p. 415.
(14) Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945.
(15) Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945.
(16) Pii XI, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 30 Mart. 1930.
(17) Cfr Pii XII, *Epist. ad P. D. Lord*, 24 Ian. 1948.
(18) Cfr Pii XII, *Epist. ad Card. Leme*, 21 Ian. 1942.

rains Pontifes le déclarent éloquemment (19). Et à notre époque tourmentée par tant de fléaux, c'est pour Nous une très joyeuse consolation de voir les Congréganistes déployer vigoureusement et efficacement leurs forces dans toutes les parties du monde, dans toutes sortes d'apostolats, et dans toutes les classes sociales, chez les jeunes gens particulièrement et chez les ouvriers, en les stimulant par les Exercices spirituels à la vertu et au désir d'une vie plus chrétienne, chez les pauvres, en soulageant leurs besoins corporels et spirituels, et cela non seulement par une initiative privée et par une inclination naturelle, mais en soutenant dans les parlements et même des sommets du pouvoir suprême, la création de lois conformes aux principes évangéliques et à la justice sociale (20).

Il ne faut pas non plus oublier les associations créées par les Congrégations Mariales ou soutenues par elles en vue de combattre l'immoralité des spectacles au théâtre et au cinéma, de protéger la morale contre les mauvais livres et la presse corrompue, d'ouvrir gratuitement des écoles, aussi nombreuses que possible, aux enfants et aux adultes peu fortunés, de créer des écoles techniques pour perfectionner les ouvriers dans leur métier (21), celles surtout destinées à préparer d'une manière plus poussée aux diverses professions et spécialités (22) ; cette forme d'apostolat, si nécessaire dans les circonstances actuelles, est développée par un grand nombre de Congrégations Mariales, les Congrégations interparoissiales surtout, pour des groupes dont les membres sont unis entre eux par la similarité de métier ou de profession (23).

Voilà donc des œuvres nombreuses et fort utiles au catholicisme. A ce sujet il faut également louer les Congrégations Mariales d'avoir toujours sincèrement souhaité, surtout en ces derniers temps, travailler fraternellement en plein accord avec les autres associations catholiques, dans le désir que cette union des forces, sous l'autorité et la conduite des Evêques, produisît pour le règne du Christ des fruits plus abondants ; bien plus, comme Nous l'avons noté ailleurs à propos de l'Action catholique italienne (24), les premiers groupes de l'Action catholique ont été en certains pays constitués de Congréganistes auxquels succédèrent d'autres Congréganistes, qui apportèrent leur concours ardent, en démontrant en pratique que les Congréganistes doivent à bon droit être considérés au nombre des principaux pionniers de l'Action catholique.

En outre, comme toute la force des catholiques groupés et ordonnés comme une armée consiste dans l'obéissance aux Pasteurs, qui ne voit quels bons instruments d'apostolat il faut estimer les Congrégations Mariales à cause de leur soumission absolue et fervente non seulement au Siège Apostolique, qui est la tête et la source de toute la hiérarchie ecclésiastique (25), mais aussi,

---

(19) Cfr *Reg. Comm.*, 1, 12, 43. — Benedicti XIV, Bullam Auream *Gloriosae Dominae*, 27 Sept. 1748. — Benedicti XV, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 19 Dec. 1915. — Pii XI, *Epist. ad Adm. Apost. Oenip.*, 2 Aug. 1927 ; *Epist. ad Congr. Mar. Germaniae*, 8 Sept. 1928. — Pii XII, Epist. Apost. *Nosti profecto*, 6 Iul. 1940 ; *Alloc. ad A. C. Ital.*, 4 Sept. 1940 ; *Epist. ad Card. Leme*, 21 Ian. 1942 ; *Epist. ad P. S. Ilundain*, 26 Aug. 1946 ; *Alloc. radioph. ad Congressum Barcin.*, 7 Dec. 1947.

(20) Cfr Pii XII, *Epist. ad P. D. Lord*, 24 Ian. 1948 ; *Alloc. ad Sod. Mar. ex « Conférence Olivaint »*, 27 Mart. 1948.

(21) Cfr Pii XII, *Epist. ad P. D. Lord*, 24 Ian. 1948.

(22) Cfr Pii XII, *Alloc ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945.

(23) Cfr Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945.

(24) Cfr Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945.

(25) Cfr *Conc. Vat.*, Sess. IV, Const. I « De Ecclesia Christi ».

selon leur nature et leurs moyens, aux ordres et aux conseils des Ordinaires reçus avec une obéissance humble et docile (26) ?

Qui étudiera en effet le régime intérieur de ces Congrégations, constatera qu'elles se trouvent, les unes sous l'autorité des Evêques et des Curés, les autres, par privilège, sous la Nôtre propre, et par délégation reçue de Nous, sous l'autorité du Général de la Compagnie de Jésus ; toutes cependant, dans le choix et la poursuite des travaux apostoliques, sont soumises à l'Evêque du lieu ou même en certains cas au Curé. Ainsi donc la Hiérarchie ecclésiastique, dont elles dépendent entièrement dans l'entreprise et la poursuite des œuvres, les compte parmi les effectifs de l'Apostolat militant ; c'est à juste titre par conséquent, comme Nous l'avons souligné jadis (27), qu'on doit les mettre au nombre des coopératrices de l'apostolat hiérarchique.

« Ce respect et cette obéissance déférente envers les Pasteurs », qui sont innés en quelque sorte chez les Congréganistes de la Sainte Vierge, il faut bien qu'ils soient puisés à leurs règles mêmes, d'après lesquelles c'est un point essentiel de professer intégralement par sa vie et sa conduite tout ce qu'enseigne l'Eglise catholique, « louant ce qu'elle loue, blâmant ce qu'elle blâme, étant d'accord avec elle en tout point, et ne rougissant jamais de se conduire en public et en privé comme il convient à un fils fidèle et très respectueux d'une telle mère » (28).

A cette union étroite et presque militaire des catholiques ne s'oppose nullement le fait que ces Congrégations, originairement créées par les fils de saint Ignace, se présentent comme des rejetons et des annexes de cette famille religieuse, étant donné surtout qu'une partie d'entre elles, restreinte à la vérité, est, comme Nous l'avons dit, dirigée par des prêtres de la Compagnie de Jésus en vertu de Notre délégation. Bien plus, s'étant, par suite de cette première institution, proposé comme devise les règles « pour penser avec l'Eglise », les Congrégations semblent en avoir tiré une certaine inclination à se conformer aux volontés de « ceux que l'Esprit Saint a établis pour diriger l'Eglise de Dieu » (*Act.*, XX, 28), de sorte qu'elles ont été et seront encore pour eux un secours très puissant dans l'extension du règne du Christ. Qu'elles se soient toujours appliquées non à quelque intérêt particulier mais à l'utilité commune de l'Eglise, Nous en avons pour témoin incomparable la phalange éblouissante des Congréganistes auxquels l'Eglise notre Mère a décidé d'accorder les honneurs suprêmes des Saints. La Compagnie de Jésus n'est pas la seule à s'illustrer de leur gloire ; le clergé séculier et de nombreuses familles religieuses y participent puisque les Congrégations Mariales ont fourni dix fondateurs d'Ordres ou de Congrégations nouvelles.

Cela démontre clairement, comme leurs règles approuvées par l'Eglise le proclament, que les Congrégations Mariales sont des associations pénétrées d'esprit apostolique (29) qui, tout en stimulant leurs membres à la perfection personnelle jusqu'à les voir s'élever parfois à la plus haute sainteté (30), les poussent également à assurer la perfection chrétienne du prochain sous la direction des Pasteurs (31) et à défendre les droits de l'Eglise (32), et leur permettent de préparer d'intrépides hérauts de la très Sainte Vierge et d'excellents propagateurs du règne du Christ (33).

---

(26) Cfr Pii XII, *Epist. ad Card. Leme*, 21 Ian. 1942.
(27) Pii XII, *Alloc. ad A. C. Ital.*, 4 Sept. 1940 : *A.A.S.*, 32, p. 369.
(28) Cfr *Reg. Comm.*, 33.
(29) Cfr *Reg. Comm.*, 1, 43.
(30) *Reg. Comm.*, 12.
(31) *Reg. Comm.*, 33.
(32) *Reg. Comm.*, 1.
(33) *Reg. Comm.*, 43.

D'après tout ce qui précède, les Congrégations Mariales considérées soit dans leurs règles, soit dans leur nature, leur but, leurs efforts et leur action ne manquent d'aucun des caractères qui définissent l'Action catholique, puisque celle-ci, comme l'a proclamé tant de fois Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire, Pie XI, n'est autre que « l'apostolat des fidèles qui consacrent leur activité à l'Eglise et l'aident dans une certaine mesure à remplir son office pastoral » (34).

Les Congrégations Mariales peuvent de plein droit être appelées « l'Action catholique entreprise sous l'inspiration et avec le secours de la Très Sainte Vierge » (35) ; leur organisation et leurs caractères particuliers ne s'y opposent aucunement ; « elles sont plutôt et elles seront, comme elles l'ont été, la protection et la défense d'une meilleure formation catholique » (36). En effet, le Siège Apostolique l'a déclaré maintes fois, « l'Action catholique ne se cantonne pas dans un cercle fermé » (37) comme en des limites définies de façon rigide et qu'il ne faudrait pas dépasser ; « elle ne prétend pas atteindre son but par un moyen et une méthode particulière » (38), au point de supprimer ou d'absorber les autres associations actives de catholiques ; elle considérera plutôt comme son rôle de « les unir, trouver des arrangements amicaux, faire profiter les progrès de l'une au bien des autres, dans une concorde parfaite, dans l'union et la charité » (39). En effet, comme Nous l'avons récemment recommandé en termes exprès, « dans cette remarquable ferveur de l'apostolat, que Nous louons grandement, il faut éviter l'erreur de certains, qui veulent réduire à une seule formule tout ce qu'on entreprend pour le bien des âmes » (40) ; car, il faut le dire, cette manière d'agir s'écarte complètement de l'esprit de l'Eglise (41) ; celle-ci est loin d'approuver cette « restriction de l'épanouissement spontané de la vie » (42) qui confie toute œuvre apostolique à une seule association ou à une seule paroisse ; elle est bien plutôt favorable à « une unité multiforme » (43) dans la conduite de ces œuvres qu'il faut orienter vers un même but dans un effort fraternel commun, sous la direction des Evêques (44). Or, « l'union des esprits et des cœurs, la coordination et la compréhension mutuelle que nous avons si souvent recommandées » (45), ces associations y arriveront d'autant plus facilement qu'elles auront d'abord écarté toute controverse de primauté (46), et que s'aimant plus profondément « dans la charité fraternelle, elles feront passer les autres avant elles dans leur estime » (47) et ne cherchant que la gloire de Dieu, elles se persuaderont être préférables

(34) Pii XI, *Epist. ad Card. van Roey,* 15 Aug. 1928 : *A.A.S.,* 20, p. 296 ; *Epist. ad Card. Segura,* 6 Nov. 1929 : *A.A.S.,* 21, p. 665.
(35) Cardinalis Pacelli, *Alloc. ad Sod. Mar. in Menzingen* (Helvetia), 22 Oct. 1938.
(36) Pii XI, *Alloc. ad Sod. Mar.,* 30 Mart. 1930.
(37) Pii XI, Epist. Encycl. *Firmissimam constantiam,* ad Episcopos Mexicanos, 28 Martii 1937 : *A.A.S.,* 29, p. 210.
(38) Pii XI, Epist. *Quae nobis ad* Card. Bertram, 13 Nov. 1928 : *A.A.S.,* p. 386.
(39) Pii XI, *Alloc. ad Act. Cath. Galliae,* 20 Maii 1931.
(40) Pii XII, *Alloc. radioph. ad Congressum Barcin.,* 7 Dec. 1947 : *A.A.S.,* 39, p. 364.
(41) Pii XI, *Alloc. ad Act. Cath. Ital.,* 28 Iun. 1930.
(42) Pii XI, Epist. *Quamvis Nostra* ad Episc. Brasiliae, 27 Oct. 1935 : *A.A.S.,* 28, p. 160.
(43) Pii XI, *Alloc. ad Sod. Mar.,* 30 Mart. 1930.
(44) Cfr Pii XII, *Epist. ad P. S. Ilundain,* 26 Aug. 1946.
(45) Pii XI, Epist. *Quamvis Nostra* ad Episc. Brasiliae, 27 Oct. 1935 : *A.A.S.,* 28, p. 163.
(46) Cfr Mc., 9, 33.
(47) *Rom.,* 12, 10.

aux autres le jour où elles auront appris à laisser aux autres la première place (48).

Pour ces motifs, et dans l'espoir très vif que ces écoles de piété et de vie chrétienne active croissent de jour en jour en vigueur (49) et en force, Nous déclarons de façon expresse, en vertu de Notre autorité apostolique, certains points communs aux Congrégations du monde entier et que tous les intéressés doivent garder religieusement.

I. Les Congrégations Mariales, dûment agrégées à la Prima Primaria du Collège Romain, sont des associations religieuses érigées et constituées par l'Eglise (50), et ont reçu d'Elle les plus larges faveurs pour mieux accomplir leur mission (51).

II. On ne doit reconnaître pour Congrégation Mariale légitime que celle qu'a érigée l'Ordinaire compétent, savoir : le Général de la Compagnie de Jésus dans les lieux qui appartiennent à cette Compagnie ou lui sont confiés (52) ; partout ailleurs, l'Evêque du lieu, ou de son consentement formel, le Général plus haut mentionné (53). Pour jouir des privilèges et indulgences accordés à la Prima Primaria, une Congrégation, érigée comme Nous avons dit, doit lui être dûment agrégée (54). Cette agrégation, qui se demande avec le consentement de l'Ordinaire et ne relève que du Général de la Compagnie de Jésus (55), ne confère à la Prima Primaria, non plus qu'à la Compagnie de Jésus, aucun droit sur cette Congrégation (56).

III. Les Congrégations Mariales, répondant pleinement aux besoins actuels de l'Eglise (57), doivent, selon la volonté des Souverains Pontifes, garder intacts leurs lois, leur caractère et leur méthode de formation (58).

IV. Les Règles Communes, qu'il faut observer au moins sur les points essentiels si on veut obtenir l'agrégation (59), sont instamment recommandées à toutes les Congrégations comme le résumé et le code de la discipline observée dès le début par les Congrégations et confirmée par un constant usage (60).

V. Les Congrégations Mariales, exactement comme les autres groupements qui se consacrent au travail apostolique, dépendent toutes de la Hiérarchie Ecclésiastique, de manière substantiellement identique, bien que accidentellement diverse (61).

---

(48) Cfr Mt., 20, 26-27.

(49) Pii XII, *Epist. ad Card. Leme*, 21 Ian. 1942.

(50) Cfr Bullam Gregorii XIII, *Omnipotentis Dei*, 5 Dec. 1584.

(51) Cfr *Pontificia documenta supra recensita*, notis (1) et (2).

(52) Sixti V, Bull. *Romanum decet*, 29 Sept. 1587.

(53) S. Congr. Indulg., decr. 23 Iun. 1885.

(54) Cfr *C.I.C.*, 686 ; Bullam Auream *Gloriosae Dominae*, 27 Sept. 1748 ; Decretum Leonis XII, 17 Maii 1824 ; Decretum S. Congr. Indulg., 23 Iun. 1885.

(55) Cfr Rescript. S. Congr. Indulg., 17 Sept. 1887 ; *C.I.C.*, 723 ; *Reg. Comm.*, 2.

(56) Cfr *C.I.C.*, 722 § 2 ; Declarat. A. R. P. Ludovici Martin, Praep. Generalis S. I., 13 April. 1904.

(57) Cfr praesertim : Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945 ; *Epist. ad P. S. Ilundain*, 26 Aug. 1946 ; *Epist. ad P. D. Lord*, 24 Ian. 1948.

(58) Cfr praesertim : Pii XI, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 30 Mart. 1930 ; *Alloc. ad Sod. Primae Primariae*, 24 Mart. 1935. — Pii XII, *Telegr. ad Conv. CC.MM. Ital.*, 12 Sept. 1947 ; *Alloc. radioph. ad Congress. Barcin.*, 7 Dec. 1947 ; *Epist. ad P. D. Lord*, 24 Ian. 1948.

(59) Cfr Decretum S. Congr. Indulg., 7 Mart. 1825 ; Decretum S. Congr. Indulg., 23 Iunii 1885 ; Rescript. S. Congr. Indulg., 17 Sept. 1887.

(60) Cfr Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945 ; *Epist. ad P. D. Lord*, 24 Ian. 1948.

(61) Cfr *Conc. Vat.*, Sess. IV, Const. « de Ecclesia Christi », cap. 3 ; *C.I.C.*,

VI. Pour éviter, dans l'extension du Règne de Dieu et la défense des droits de l'Eglise, la dispersion des troupes et l'énervement des forces, les Congréganistes de la Sainte Vierge s'attacheront fidèlement aux exemples de leurs premiers membres et à la pratique actuelle ; dans l'entreprise et la poursuite des travaux apostoliques, ils se rappelleront :

a) que l'Ordinaire du lieu

1. selon les saints Canons et sous réserve des prescriptions et documents du Siège Apostolique, a autorité sur absolument toutes les Congrégations de son diocèse pour ce qui concerne l'apostolat extérieur ;

2. qu'il a aussi autorité sur les Congrégations fondées en dehors du domaine de la Compagnie de Jésus et qu'il peut leur donner des règles particulières, en respectant cependant la substance des Règles Communes (62).

b) que le Curé

1. est le Directeur naturel des Congrégations de sa paroisse et donc qu'il lui revient de les diriger comme les autres groupements spirituels de son territoire ;

2. qu'il a, sur toutes les Congrégations qui exercent l'apostolat dans son territoire, l'autorité que lui confèrent les saints Canons et les statuts diocésains, pour le bon ordre de l'apostolat extérieur (63).

VII. Le Directeur légitimement nommé de toute Congrégation Mariale, qui doit toujours être revêtu de la dignité sacerdotale, bien qu'il soit entièrement soumis à ses Supérieurs ecclésiastiques légitimes, jouit cependant, en vertu des Règles Communes, de pleins pouvoirs concernant la vie intérieure de la Congrégation elle-même, et il convient que le plus souvent il les exerce par les Congréganistes qui lui sont adjoints pour l'aider dans sa charge (64).

VIII. Ces Congrégations doivent se dire Mariales non seulement à cause du titre qu'elles empruntent à la Bienheureuse Vierge Marie (65), mais surtout parce que tous et chacun de leurs membres font profession de singulière dévotion envers la Mère de Dieu (66), qu'ils s'engagent envers Elle par une consécration totale (67), où ils promettent, non toutefois sous peine de péché (68), de combattre de toutes leurs forces sous l'étendard de la Vierge, pour leur propre salut et perfection, comme pour le salut et la perfection du prochain (69). Et cet engagement du Congréganiste à Marie le lie pour toujours à moins qu'on ne le renvoie de la Congrégation pour indignité ou que sa légèreté le fasse lui-même la quitter (70).

IX. Dans le recrutement des Congréganistes, que l'on choisisse de préférence avec soin (71) ceux qui, nullement satisfaits d'une manière de vivre

---

218, § 2 ; Pii XII, *Alloc. ad Act. Cath. Ital.*, 4 Sept. 1940 ; *A.A.S.*, 32, p. 369 ; *Epist. ad Card. Leme*, 21 Ian. 1942 ; *Alloc. ad Congressum Barcin.*, 7 Dec. 1947 : *A.A.S.*, 39, p. 634.

(62) Cfr *C.I.C.*, 334 § 1, 335 § 1 ; *Statuta Generalia CC. MM.*, 31 Aug. 1885, II, 5.

(63) Cfr *C.I.C.*, 464 § 1 ; *Declarat. A. R. P. Ludovici Martin*, 13 April. 1904.

(64) Cfr Benedicti XIV, Bullam Auream *Gloriosae Dominae*, 27 Sept. 1748 ; Breve *Laudabile Romanorum*, 15 Febr. 1758 ; *Statuta Generalia*, 31 Aug. 1885 ; *Reg. Comm.*, 16, 18, 50.

(65) Cfr *Reg. Comm.*, 3 ; Bull. Aur. *Gloriosae Dominae*.

(66) Cfr *Reg. Comm.*, 1, 40.

(67) Cfr *Reg. Comm.*, 27.

(68) Cfr Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945 ; *Reg. Comm.*, 32.

(69) Cfr Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 21 Ian. 1945 ; *Epist. ad P. D Lord*, 24 Ian. 1948.

(70) Cfr *Reg. Comm.*, 1, 27, 30.

(71) Cfr *Reg. Comm.*, 23, 24, 26 ; Benedicti XV, *Alloc. ad Sod. Mar.*, 19 Dec. 1915. — Pii XI, Encycl. *Ubi arcano*, 23 Dec. 1922 : *A.A.S.*, 14.

vulgaire et commune (72), s'appliquent, selon les règles ascétiques et les exercices de piété proposés dans les Règles (73), à réaliser, fussent-elles rudes, « des ascensions dans leur cœur » (cfr Ps. 83, 6) (74).

X. Il incombe aux Congrégations Mariales de former leurs membres chacun selon sa condition, en sorte qu'on puisse les proposer à leurs égaux comme des modèles de vie chrétienne et d'activité apostolique (75).

XI. Parmi les fins primaires des Congrégations (76) il faut compter toute forme d'apostolat, surtout social, qui, pour étendre le Règne du Christ et défendre les droits de l'Eglise (77), leur est confié par la Hiérarchie ecclésiastique elle-même (78) ; mais pour assurer cette pleine et vraie coopération des Congrégations à l'apostolat hiérarchique (79), les règles qu'elles possèdent à cet effet ne sont aucunement à modifier ou à renouveler (80).

XII. Enfin, les Congrégations doivent être mises sur le même rang que les autres associations poursuivant un but apostolique (81), qu'elles forment avec elles une fédération ou qu'elles soient avec elles rattachées à l'organisation centrale de l'Action catholique ; par suite, puisque les Congrégations doivent apporter leur concours empressé, sous la conduite et l'autorité des Pasteurs (82), à n'importe quelle autre association (83), il n'est point nécessaire à chacun de leurs membres de s'inscrire à d'autres groupes (84).

Voilà donc ce que Nous ordonnons et proclamons. Nous voulons que les présentes lettres aient dès maintenant et pour l'avenir toute leur force, valeur et efficacité ; qu'elles reçoivent et obtiennent leur plein et entier effet ; qu'elles soient acceptées en leur plénitude par ceux qu'elles concernent ;

---

p. 693. — Pii XII, *Epist. ad Card. Leme,* 21 Ian. 1942 ; *Alloc. ad Sod. Mar.,* 21 Ian. 1945 ; *Epist. ad P. S. Ilundain,* 26 Augusti 1946 ; *Telegr. ad Conv. CC. MM. Ital.,* 12 Sept. 1947 ; *Alloc. radioph. ad Congress. Barcin.,* 7 Dec. 1947 : *A.A.S.,* 39, p. 634.

(72) Cfr *Reg. Comm.,* 1, 35.

(73) *Reg. Comm.,* 12.

(74) Cfr *Reg. Comm.,* 9, 33 ad 45.

(75) Cfr *Reg. Comm.,* 14, 1, 33, 43 ; Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.,* 21 Ian. 1945 ; *Telegr. ad Conv. CC. MM. Ital.,* 12 Sept. 1947 ; *Epist. ad P. D. Lord,* 24 Ian. 1948 ; *Alloc. ad Sod. Mar., ex « Conférence Olivaint »,* 27 Mart. 1948.

(76) Benedicti XIV, Bull. Aur. *Gloriosae Dominae,* 27 Sept. 1748. — Benedicti XV, *Alloc. ad Sod. Mar.,* 19 Dec. 1915. — Pii XI, *Epist. ad Adm. Apost. Oenip.,* 2 Aug. 1927. — Pii XII, *Epist. ad Card. Leme,* 21 Ian. 1942 ; *Epist. ad P. S. Ilundain,* 26 Aug. 1946 ; *Alloc. radioph. ad Congress. Barcin.,* 7 Dec. 1947 : *A.A.S.,* 39, p. 633.

(77) *Reg. Comm.,* 1 ; Pii XII, *Alloc. ad Sod. Mar.,* 21 Ian. 1945.

(78) Cfr *Epist. Card. Pacelli ad Card. Faulhaber,* 3 Sept. 1934 ; Pii XII, Epist. Apost. *Nosti profecto,* 6 Iul. 1940 ; *Alloc. ad Sod. Mar.,* 21 Ian. 1945 ; *Epist. ad P. S. Ilundain,* 26 Aug. 1946 ; *Epist. ad P. D. Lord,* 24 Ian. 1948.

(79) Pii XII, *Alloc. ad Act. Cath. Ital.,* 4 Sept. 1940 : *A.A.S.,* 32, p. 369 ; *Epist. ad Card. Leme,* 21 Ian. 1942 ; Card. Pacelli, *Alloc. ad Sod. Mar. in Menzingen* (Helvetia), 22 Octobris 1938.

(80) Cfr Pii XII, *Alloc. radioph. ad Congr. Barcin.* : *A.A.S.,* 39, p. 634.

(81) Cfr Pii XII, *Alloc. ad Act. Cath. Ital.,* 4 Sept. 1940 : *A.A.S.,* 32, p. 368 ; *Telegr. ad Conv. CC. MM. Ital.,* 12 Sept. 1947 ; *Alloc. radioph. ad Congr. Barcin.,* 7 Dec. 1947 : *A.A.S.,* 39, p. 634.

(82) Cfr inter alia : Pii XII, *Telegr. ad Conv. CC. MM. Ital.,* 12 Sept. 1947 ; *Epist. ad P. D. Lord,* 24 Ian. 1948 ; Epist. *During recent years* ad Episc. Indiae, 30 Ian. 1948.

(83) Cfr praesertim : Pii XI, *Epist. ad Episc. Brasiliae,* 27 Oct. 1935 : *A.A.S.,* 28, p. 161 ; *Alloc. ad Sod. Mar.,* 30 Mart. 1930. — Pii XII, *Alloc. ad Act. Cath. Ital.,* 4 Sept. 1940 : *A.A.S.,* 32, p. 369.

(84) Cfr Pii XII, *Epist. ad P. S. Ilundain,* 26 Aug. 1946.

qu'elles soient la norme dûment et définitivement établie ; par suite, que toute proposition qui y serait contraire, quel qu'en soit l'auteur et son autorité, proposée sciemment ou par ignorance, soit désormais nulle et sans valeur. Toutes dispositions contraires étant sans effet.

Donné à Castel Gandolfo, près Rome, le 27 septembre 1948, deuxième centenaire de la Bulle d'Or « Gloriosae Dominae », la dixième année de Notre Pontificat.

PIE XII, PAPE.

On trouvera le commentaire de ce document dans l'article *Les Congrégations Mariales*, publié ci-dessus, pp. 56-73.

Exhortation aux étudiants du clergé indigène le 28 juin 1948. — (*A.A.S.*, XL, 1948, pp. 374-376 ; trad. franç. de *La Doc. cath.*, 21 novembre 1948, col. 1479-1482).

Après avoir rappelé un des buts que commence à atteindre l'action missionnaire : un tel accroissement du clergé indigène que l'on peut maintenant stabiliser et enraciner profondément l'Eglise en des terres nouvelles, le Pape tient à redire à ces étudiants les conditions de leur future action apostolique.

En premier lieu, s'imposent une volonté de sainteté personnelle et un désir ardent du salut des autres. « Ce qui vraiment unit l'homme à Dieu et le rend un serviteur moins indigne de sa miséricorde, c'est cette sainteté de vie et de mœurs qui ne peut être acquise sans le secours de la grâce de Dieu. Le zèle des âmes et les fruits de l'apostolat sont vains, si la bonne volonté de l'homme et son action ne sont aidées et fortifiées par le secours puissant de Dieu ». De là l'importance de tous les éléments actifs de la vie intérieure : méditation et prière, lectures et examens de conscience. Mais de plus « la poursuite d'une sainteté personnelle, si l'on juge exactement des choses, ne sera pas un empêchement à répondre à toutes les exigences du ministère, elle sera au contraire le plus puissant secours et stimulant. Plus on est intérieurement saint et enflammé par la charité, plus on est puissant, comme les premiers apôtres, en œuvre et en paroles ».

En second lieu une telle vie doit s'appuyer sur un fondement solide : « l'obéissance constante et exacte à la sacrée hiérarchie ». « Si vous devez être attachés étroitement à vos évêques par les liens de l'amour et de l'obéissance, soyez aussi unis avec force et continuité à la chaire indéfectible de Pierre, sur laquelle se fonde à jamais l'Eglise universelle ». Sans unité, ni discipline on ne peut aller qu'à la ruine. « Mais, unis dans l'amour et la fidélité à l'Eglise Romaine, si vous pensez constamment dans une unité de sentiments avec le Siège apostolique, vous vous dresserez toujours intrépides et, au milieu de tant de travaux, difficultés et dangers, luttant à l'avant-garde dans les combats pour le Seigneur, vous ne manquerez jamais de confiance ni de force ».

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de J. P. Sartre « Opera Omnia » (Décret du 27-30 oct. 1948. — *A.A.S.*, XL, 1948, p. 511).

La mise à l'index des œuvres de J. P. Sartre n'étonnera personne. Après avoir publié des études — neutres — de psychologie et de phénoménologie sur l'imagination et les émotions, l'auteur s'est fait, dans ses œuvres littéraires : nouvelles, romans, pièces de théâtre, comme dans ses traités philosophiques — principalement *L'Etre et le Néant* — le champion d'une « vision du

monde » qui implique quasi d'emblée la négation de Dieu et de l'immortalité personnelle, l'absurdité de l'existence dans laquelle l'homme — qui n'est qu'un accident fortuit, une « maladie de l'être » — déploie arbitrairement sa liberté dans la réalisation d'un projet fondamental qui le définit mais ne le mène à rien. Tout est « de trop », tout est « pour rien ». Bien plus encore que les descriptions réalistes et parfois pornographiques, c'est ce climat désespéré, mais orgueilleux de l'œuvre qui lui a valu l'insertion au catalogue des livres prohibés (1).

Le sens de la condamnation *Opera omnia* a été fixé dans les *Praenotanda* de l'édition de l'*Index* de 1940. L'on y fait remarquer que dans la préface des éditions précédentes, exclusivement jusqu'à la préface signée du Cardinal Merry del Val le 7 juin 1929, l'expression *Opera omnia* n'atteignait pas nécessairement tous les écrits de l'auteur condamné. S'agissait-il d'un hérétique rangé naguère (Paul IV, 1559 — Pie IV, 1564) dans la première classe des auteurs interdits, on pouvait estimer que ses ouvrages ne traitant pas de religion, ou bien, quoiqu'en traitant, ne contenant rien contre la foi, et non atteints par un décret général ou spécial, n'étaient pas défendus. De même, pour un acatholique porté au catalogue de l'Index avec la mention *Opera omnia* : ses livres ne traitant pas de religion, ou n'abordant qu'en passant ce sujet, et non frappés par une loi générale ou un décret spécial, n'étaient pas interdits. On pouvait en dire autant des ouvrages d'un auteur catholique, condamnés sous la formule *Opera omnia,* mais ne tombant pas *en fait* sous une loi générale ou une condamnation spéciale. Leur lecture n'était pas défendue. L'édition de 1940 signale que l'on ne trouve plus rien de semblable dans les préfaces toutes récentes de l'*Index* et conclut : « En fait, dans la pratique actuelle, quand sont condamnées toutes les œuvres d'un auteur (*Opera omnia*) l'on doit regarder comme frappées toutes et chacune de ces œuvres ».

Il n'y a donc pas de distinction à faire dans le cas présent entre les divers ouvrages de l'auteur. Notons en outre que, d'après le principe général du Code (c. 1384, § 2), ce que l'on dit des livres vaut pareillement de tous les articles de journaux et de revues et de n'importe quel autre écrit édité.

Comme le notait déjà le R. P. Vermeersch (2), il semble qu'actuellement encore l'expression *Opera omnia* n'atteint que les écrits déjà publiés au moment de la condamnation. Toutefois, comme la préface ancienne de l'Index et ce commentateur le faisaient remarquer, les œuvres à venir doivent être considérées comme suspectes, et même être présumées tomber sous les lois générales, sauf s'il est manifeste qu'il n'en est pas ainsi. Il est trop clair que cette présomption serait évincée par le fait que l'auteur viendrait à résipiscence.

E. Bergh, S. I.

---

(1) Il est clair que cette condamnation n'atteint pas l'existentialisme comme tel. Comme la *Nouvelle Revue Théologique* le signalait en mars-avril 1946 (tome 68, n° 2, p. 173) : « sans renier ses principes, l'existentialisme peut devenir soit une philosophie religieuse, telle qu'en souhaitent tant de penseurs catholiques, soit la philosophie la plus antichrétienne qu'on ait jamais rencontrée ». Car « une philosophie concrète s'orientera soit vers une doctrine de la communion qui culmine en exigence de sainteté, soit vers une théorie d'isolement qui s'achève en orgueil satanique... Sans aller jusqu'au bout dans ces voies — on ne va jamais jusqu'au bout ici-bas — les deux principaux représentants de l'existentialisme français, Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre, s'y sont, semble-t-il, engagés et divergent d'autant plus qu'ils poussent davantage leur pensée ». Depuis la parution de ces lignes, l'existentialisme de Gabriel Marcel est resté fidèle à sa ligne chrétienne, l'athéisme militant de J. P. Sartre est maintenant l'objet d'une condamnation.

(2) *De prohibitione et censura librorum,* Rome, 1906, n. 45.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

A. Robert & A. Tricot. — *Initiation biblique.* Introduction à l'étude des saintes Ecritures. Nouv. édit. Tournai, Société de Saint Jean l'Evangéliste, Desclée & Cie, 1948, 23 × 15 cm., xxiv-992 p. Prix : broché : 200 frs, relié : 240 frs.

L'Initiation biblique, publiée en collaboration sous la direction de MM. Robert et Tricot (longuement analysé dans la *Nouv. Rev. Théol.*, 1940, p. 337-342), apparut dès le début comme une œuvre appelée à un grand et légitime succès ; elle était intelligemment conçue, parfaitement adaptée à ses destinataires et rédigée par des compétences de première valeur. Depuis sa première édition (1939) elle a exercé une action hautement bienfaisante et éclairante ; nous avons entendu à maintes reprises des laïcs intelligents exposer combien ce livre avait contribué à leur donner l'estime et l'amour de la Bible ; pour de nombreux prêtres elle fut un vade-mecum de plus en plus cher.

La nouvelle édition, d'une belle présentation typographique, n'avait pas à subir un remaniement profond ; ces années de guerre et de pénible après-guerre n'ont pas connu d'importantes évolutions ou transformations en matière biblique (sauf tout récemment, après la publication de cette nouvelle édition, les découvertes du désert de Juda) ; les événements les plus significatifs ont probablement été les documents récents du Saint-Siège, surtout l'encyclique « Divino afflante Spiritu » de 1943 et la lettre de la Commission biblique au Cardinal Suhard en 1948. Le second de ces documents, ayant paru après la sortie de presse de ce livre, n'a pas encore pu exercer son influence sur les pages consacrées à l'origine et à la valeur historique du Pentateuque (p. 88 suiv.), non plus que sur les explications relatives aux genres littéraires ou à l'interprétation biblique. L'encyclique a amené M. Vaganay à refaire sur un plan nouveau et de façon plus approfondie les pages 440 à 459 consacrées par M. Pirot à l'exégèse catholique. L'encyclique intervient ailleurs encore ; mais n'y aurait-il pas eu avantage à en reproduire les passages les plus saillants, par exemple avant ou après les pages 459 à 473, qui contiennent tous les décrets de la Commission biblique ?

Le changement le plus important (et qui s'imposait) de la nouvelle édition a été un développement considérable du ch. V : Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On a jugé avec raison qu'il fallait donner une idée plus complète du contenu, du but et de l'enseignement propre de chaque livre inspiré ; de 80 pages ce chapitre a passé à plus de 160 ; le P. Huby a pour plusieurs sections pris la place de M. Pirot, prématurément enlevé à l'exégèse.

Voici d'autres développements ou additions de la nouvelle édition : M. Tricot présente, p. 60-65, un tableau succinct, très heureusement condensé, des apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament et p. 319-333 un exposé, judicieux et compétent, de la question synoptique. Ceux qui ont toujours regretté l'inachèvement du premier volume de « Jérusalem », « Jérusalem antique », particulièrement de la partie qui devait traiter du temple, seront heureux de trouver ici une quinzaine de pages du P. H. Vincent sur le temple de Jérusalem, sa structure, son caractère, son histoire. Bien d'autres changements de détail montrent combien les auteurs ont eu à cœur de tenir leur rédaction parfaitement au courant.

J. Levie, S. I.

* H. H. Rowley. — *The Rediscovery of the Old Testament.* Philadelphia, Westminster Press, 1946, 21 × 14 cm., 314 p. Prix : 3 $.

L'auteur nous avertit qu'il ne veut point écrire une histoire de la religion d'Israël, ni publier un manuel de théologie de l'Ancien Testament, mais seulement mettre en lumière les trésors spirituels de la Bible que doivent découvrir les hommes d'aujourd'hui (p. 31). Son beau livre réalise bien ce dessein. Sans être le moins du monde sceptique à l'égard de la lumière qu'apportent les découvertes archéologiques (monuments et textes) et les études historiques dans leurs rapports avec l'A.T., l'auteur, dans ses premiers chapitres, trace heureusement les limites nécessaires de ces méthodes et de leurs résultats qui, tout en confirmant maintes fois la vérité historique de la Bible, voire en la compliquant parfois (par exemple : la question de l'exode), ne constituent pas, comme tels, une preuve de la vérité religieuse de l'Ecriture, mais nous livrent une documentation de grande importance pour mieux comprendre le milieu de la Révélation. Car ce qui est consigné dans la Bible est bien moins le souvenir du développement historique de l'humanité que la révélation progressive de Dieu par lui-même aux hommes (p. 19). Livre religieux dans lequel Dieu rejoint l'homme, la Bible réclame que sa lecture soit une activité religieuse. Toutes les grandes questions bibliques sont étudiées de ce point de vue dans les chapitres suivants : le monothéisme et ses conséquences pour l'homme et sa destinée, le prophétisme, le culte, dans lesquels se dévoile l'originalité religieuse d'Israël. On y rencontre de belles et fortes pages, particulièrement concernant les prophètes (pp. 133-160) et les sacrifices de l'Ancienne Loi (pp. 234 ss.). Le but de l'histoire étant l'avènement du Règne de Dieu par le Messie, l'auteur, dans le chapitre final : « L'Ancien Testament dans le Nouveau », en montre l'accomplissement dans le Christ, sa personne et son œuvre. Cet ouvrage d'inspiration très élevée manifeste une connaissance approfondie de l'Ecriture, où l'érudition n'a point étouffé le sens religieux.

Ch. Matagne, S. I.

La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate. Vol. VIII/3 : *Daniele,* édit. par G. Rinaldi, C.R.S. Turin, Marietti, 1947, 25 × 17 cm., 138 p.

Vol. XIV/1 : *Le Epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda,* par P. De Ambroggi. Turin, Marietti, 1947, 25 × 17 cm., 288 + 12 p.

La collection que dirige M. Garofalo est conçue à la manière de « la Sainte Bible » de Pirot et Clamer en cours de publication : texte de la Vulgate latine, traduction italienne, introduction et commentaire. — « *Daniele* » du R. P. Rinaldi, C.R.S., fait honneur à la collection : excellente bibliographie, solution des difficultés suivant des principes sainement progressistes, sens très louable des nuances, des « sfumature », comme disent joliment les Italiens. Si l'auteur connaît le P. Linder, il apprécie les articles du P. Lagrange et l'opuscule de M. Junker. Son commentaire de la prophétie dite du « Fils de l'homme » nous paraît répondre à toutes les exigences. — M. De Ambroggi donne dans la même collection « *le Epistole Cattoliche* » (Jacques, Pierre, Jean et Jude). Concernant la « génuinité » de la *Secunda Petri,* il connaît l'avis de Vogels et de Chaîne, mais il préfère admettre que cette lettre est vraiment de saint Pierre. Le commentaire des épîtres accuse une tendance à l'éclectisme et fait souhaiter parfois une pensée plus ferme. A l'usage des lecteurs qui « savent le grec », on a ajouté en annexe au volume le texte original des épîtres.

G. Lambert, S. I.

F. Ceuppens, O.P. — *Quaestiones selectae ex historia primaeva.* 2e édit. Turin, Marietti, 1948, 22 × 15 cm., XXIV-376 p.

Les idées du R. P. Ceuppens, O.P., sur les trois premiers chapitres de la

Genèse nous sont connues par son opuscule *Genèse I-III* (Bibliotheca Mechliniensis, n° 6, 1945). Et dans une conférence donnée à Bruxelles en 1944 et publiée en 1945 dans la collection « Etudes religieuses » (n°s 561-562) il a exposé sa manière de concevoir « Le déluge biblique ». Dans ses « Quaestiones selectae » il ajoute un commentaire sur le récit de la tour de Babel. A vrai dire, rien de bien neuf dans ces 375 pages, mais une présentation ordonnée, méthodique et claire des diverses opinions émises sur ces problèmes qui sont loin d'avoir reçu une solution définitive. Le distingué Professeur de l'« Angelicum » connaît parfaitement et apprécie les efforts tentés par divers exégètes catholiques pour faire progresser l'intelligence des onze premiers chapitres de la Genèse, mais il préfère s'arrêter prudemment aux solutions conservatrices. Attitude que justifie la destination de son livre : l'enseignement dans les séminaires. Nul doute que, comme la première édition (1934), cette seconde ne rende aux professeurs et aux étudiants en théologie de précieux services. G. Lambert, S. I.

J. Coppens. — *La connaissance du Bien et du Mal et le péché du Paradis.* Contribution à l'interprétation de Gen., II-III. Coll. Analecta lovaniensia biblica et orientalia, sér. II, fasc. 3. Gembloux, Duculot ; Bruges, Desclée De Brouwer ; Louvain, Nauwelaerts, 1948, 26 × 16 cm., 156 p.

Nous avons en octobre 1947, p. 869, présenté à nos lecteurs le volume néerlandais de l'auteur, consacré aux chapitres II et III de la Genèse : « De kennis van goed en kwaad in het Paradijsverhaal ». Le volume présent n'est aucunement une simple adaptation française de l'ouvrage antérieur ; bien qu'aboutissant aux mêmes conclusions et reprenant maintes parties du travail de 1944, il constitue une étude nouvelle, ayant bénéficié d'abord des avantages d'une enquête poursuivie durant ces trois années, ensuite d'une conférence donnée par l'auteur à la réunion internationale de la *Society for Old Testament Study* en septembre 1946 à Cardiff, et enfin d'Excursus nouveaux d'un vif intérêt : par exemple « L'analyse littéraire de Genèse II-III ; le problème des documents ou Sources littéraires», p. 49-72 ; « La science du bien et du mal. Notes complémentaires », p. 73-86 ; plusieurs autres excursus consacrés aux « déesses aux serpents », au « serpent, symbole des divinités chtoniennes, divinités de la végétation », aux « principales divinités égyptiennes et babyloniennes à forme de serpent », en même temps qu'une liste de documents figurés (en Syrie et Palestine, en pays égéens, en Egypte, en Mésopotamie, en Phénicie, etc.) pouvant illustrer le récit biblique. La brochure de 72 pages est ainsi devenue un volume de 154 pages, que ne pourra négliger aucun interprète des premiers chapitres de la Genèse. J. Levie, S. I.

Jh. Stallaert, C.ss.R. et D. Van der Waeter. — *Les psaumes et les cantiques du Bréviaire romain.* Bruges, Beyaert, 1947, 23 × 15 cm., 500 p. Prix : 158 frs.

Ce livre nous présente la nouvelle traduction du psautier et des cantiques, publiée par l'Institut Biblique Pontifical, avec un texte français dû à M. l'abbé Van der Waeter. Un bref commentaire de notes succinctes accompagne le texte latin et français. Nous est-il permis de relever une erreur dans la traduction française. Au Ps. 82(83) la ponctuation doit séparer le v.15 du v.14. Le verset 15, en effet, fait groupe avec le verset suivant et il faut traduire pour éviter un contresens : « *Comme* le feu qui brûle la forêt et *comme* la flamme qui embrase les hauteurs, ainsi poursuivez-les de votre tempête et faites-les trembler par votre ouragan ». Ch. Matagne, S. I.

P. Morant, O.F.M.Cap. — *Das Psalmengebet.* Traduction et com-

mentaire. Schwyz, Drittordenszentrale, 1948, 18 × 13 cm., XVI-1120-40 p. Prix : 48,70 frs suisses.

Ce n'est pas un commentaire scientifique des psaumes et cantiques du Bréviaire que l'auteur a eu l'intention d'offrir ici aux prêtres ; on ne s'arrêtera donc pas, en l'utilisant, aux questions techniques aujourd'hui discutées : auteur, date et circonstances concrètes de chaque psaume ; genre littéraire et usage liturgique de ce psaume en Israël ; le P. Morant fait souvent confiance au titre du psaume et n'a pas cherché à prendre position dans les controverses contemporaines. Ce qu'on lui demandera, c'est une méditation bienfaisante et élevante sur le psautier en même temps que, souvent, une heureuse intelligence de sa beauté. Le volume a été édité avec beaucoup de goût, sous forme de livre de prières ; sur la page de gauche le texte latin et sa traduction allemande, sur la page de droite le commentaire pieux ; on peut regretter qu'on n'ait pas adopté une disposition typographique mettant régulièrement le commentaire en regard du texte commenté ; parfois il y a décalage d'une ou plusieurs pages. L'ouvrage aidera les prêtres à s'unir intimement à Dieu par la récitation de l'office divin. J. L.

* E. LANGTON. *Good and Evil Spirits. A Study of the Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development.* Londres, Society for promoting Christian Knowledge, 1942, 22 × 14 cm., XVI-324 p. Prix : 15 sh.

La matière traitée dans cette thèse londonienne est immense : l'auteur en a fort bien conscience, puisqu'il fait allusion à plusieurs reprises au « manque d'espace ». Malgré cette élaboration schématique, les problèmes essentiels sont posés avec toute la loyauté et la clarté voulues. Le sujet est tentant : l'auteur veut suivre, à travers l'Ancien Testament, la littérature apocryphe et apocalyptique jusque dans le Nouveau Testament, la doctrine de la survie de l'esprit humain. Une introduction assez longue présente l'esprit humain, le culte des morts et des ancêtres, l'animisme et l'animatisme, le fétichisme et le totémisme, *mana* et *tabou*, la magie et la sorcellerie, l'existence et l'influence d'esprits bons et mauvais. Le thème principal est constitué par la doctrine des esprits des défunts, dans les trois domaines déjà mentionnés.

Guidé par son évolutionnisme religieux, l'auteur proclame la nécessité de « lire entre les lignes » (p. 95) pour retrouver les conceptions primitives, — entreprise jugée d'ailleurs impossible (p. 8) —. Ainsi, bien qu'il semble « que les offrandes aux morts n'impliquent pas toujours une attitude d'adoration » (p. 13 et 99), cependant « offrande » et « sacrifice » sont mis résolument sur le même pied (p. 107). Bien que « le totémisme ne constitue pas une religion » (p. 28), néanmoins « il y a assez de preuves pour montrer qu'il y avait un élément totémique dans la *religion* des Hébreux » (p. 32). D'autre part, M. Langton estime qu'il y a lieu d'expliquer l'Ancien Testament par les données anthropologiques rassemblées de partout (p. 114-115). De cette manière, la poésie adressée à la source de Beer (*Num.* XXI 17, 18) démontrerait que celle-ci était considérée comme un être vivant (p. 93). L'onction de la pierre par Jacob (*Gen.*, XXVIII, 11) révélerait une croyance animiste (p. 19). Les paroles d'Ezéchiel, XIII, 17 : « Vous prendriez au piège les âmes de mon peuple » impliqueraient une conception matérialiste de l'âme humaine (p. 167 : l'explication « symbolique et figurative » est expressément exclue).

Il serait trop long de faire toucher du doigt les positions critiques de l'auteur, p. ex. en ce qui concerne l'influence de la littérature et la religion babylonienne sur l'Ancien Testament (jugée très profonde : p. 142 et 190), ou bien pour ce qui regarde le « monothéisme » (ou plutôt le « monolatrisme ») de Moïse (p. 179) ou le manque d'individualisme religieux avant l'exil (p. 192). Qu'il suffise de faire remarquer que ces positions commencent à être sérieusement ébranlées même dans l'opinion des critiques. Quelques erreurs positives à signaler : par ex. la date de 4000 av. J.C. assignée à la « Stèle des Vautours » (p. 103 : la source d'information, le livre de Jastrow, date de 1898) ;

Is. XV, 2 n'a rien à voir avec Israël, mais se rapporte au contraire à Moab (p. 114) ; l'épopée de Gilgamesh ne parle pas de l'arbre, mais de la *plante* de vie (p. 190). J. De Fraine, S. I.

Y. Raguin. — *Théologie missionnaire de l'Ancien Testament.* Coll. La sphère et la croix. Paris, Edit. du Seuil, 1947, 19 × 12 cm., 126 p.

Pour mieux comprendre la théologie missionnaire, il faut retourner aux sources de toute théologie chrétienne. Il faut donc retourner à l'Ecriture Sainte. La vérité centrale de l'Evangile est une « mission », celle du Verbe. L'auteur analyse en quoi consiste cette mission, souligne son caractère rédempteur, puis montre comment dans l'Ancien Testament elle a été préparée par la mission des prophètes. Les citations bibliques, qui occupent une bonne partie de ces pages, nous font revivre les étapes de la préparation. On peut regretter que le cadre modeste du volume n'ait pas permis à l'auteur d'exploiter davantage et d'approfondir par une analyse plus serrée les passages essentiels. On pourrait se demander par exemple si une étude plus poussée de l'universalisme dans le livre de Jonas n'apporterait pas une contribution substantielle à la théologie missionnaire. Signalons une vue intéressante de l'auteur sur un problème bien actuel : certains écrits de l'Ancien Testament révèlent une influence profonde de la pensée païenne, grecque et égyptienne. Puisque cette assomption d'une pensée étrangère a eu lieu dans des écrits inspirés, ne devons-nous pas suivre la même voie en nous efforçant d'assumer la pensée indienne ou chinoise dans la sagesse chrétienne ? Cette seule considération suffit à montrer que l'auteur a eu raison de retourner à l'Ancien Testament pour mieux éclairer la théologie missionnaire et qu'il en a retiré du fruit pour les problèmes les plus modernes. J. Galot, S. I.

* H. H. Rowley. — *The Relevance of Apocalyptic.* A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation. Londres et Redhill, Lutherworth Press, 2e édit., 1947, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 8 sh. 6 d.

Ce petit livre se divise en trois grandes parties. Dans la première, l'auteur étudie les rapports de la prophétie et de l'apocalyptique, dont il marque les traits distinctifs, en tenant spécialement compte du livre de Daniel (ch. I). La seconde partie est faite d'une revue rapide et dense de chacun des écrits apocalyptiques des deux derniers siècles avant Jésus-Christ (ch. II) et du premier siècle de notre ère jusqu'à l'Apocalypse de saint Jean (ch. II). Quelques notes fournissent des renseignements plus techniques sur des questions particulières, comme par exemple l'Hénoch éthiopien, la date du Livre des Jubilés que l'auteur estime de l'époque maccabéenne, et quelques autres. Dans le ch. IV, l'auteur dégage ce qui reste, selon lui, le message encore actuel de ces écrits d'interprétation délicate : Dieu est le maître de l'histoire ; il use des hommes comme de ses instruments, en respectant leur liberté, pour triompher, au dernier jour, du Mauvais qui aura persécuté les justes, et établir personnellement le Règne de Dieu dont jouiront les Saints. M. Rowley fait remarquer, à bon droit, combien les auteurs de ces écrits sont réalistes et optimistes plutôt que pessimistes (p. 163 s.) et montre bien comment leur attitude de fond découle de l'expérience que ces auteurs ont de Dieu dans la foi. Une bibliographie d'information très large et bien choisie termine cet ouvrage qui mérite de retenir l'attention. Ch. Matagne, S. I.

A. Parrot. — *Archéologie mésopotamienne.* 1. *Les Étapes.* Coll. Sciences d'aujourd'hui. Paris, Albin Michel, 1946, 19 × 14 cm., 544 p. Prix : 480 frs franç.

Ceux qui s'intéressent à l'archéologie ne peuvent rien posséder de meilleur qu'un volume de synthèse qui marque la genèse et l'élaboration des recher-

ches, expose les résultats obtenus et les replace dans un ensemble qui en précise la valeur et la signification. C'est une telle œuvre que réalise M. Parrot pour l'archéologie mésopotamienne. Elle comprendra trois volumes dont le premier retrace les étapes. Le second traitera des techniques et problèmes et le troisième nous donnera un précis chronologique et synoptique comprenant les répertoires et les index. Le titre général indique expressément les limites géographiques du sujet : on se maintient dans la région Tigre-Euphrate. Des trouvailles babyloniennes importantes, comme les richesses découvertes à Suse, justifient amplement que l'on annexe de pareils sites. Chronologiquement l'auteur part des origines, insistant plus spécialement sur les époques antérieures aux Séleucides, atteignant rarement les Sassanides et ne les dépassant jamais. Dans le présent volume l'auteur condense en des chapitres d'un vif intérêt les grandes étapes des recherches : découverte des Assyriens, des Sumériens, les grandes explorations, le déchiffrement des écritures, etc. Sous sa plume, les fouilleurs d'autrefois revivent et l'archéologie devient une science doublement humaine où se mêlent grandeurs et petitesses, intrigues et passions. La politique n'y est pas étrangère et les nationalismes ont leur influence. L'information recueillie dans ces pages est précise, claire. Tout est organisé pour rendre service au spécialiste et à l'« honnête homme ». L'illustration est abondante. La bibliographie se limite à ce que les fouilleurs eux-mêmes ont écrit et publié. Remarquons que l'auteur, chef de la mission archéologique de Mari, reste fidèle aux dates de la chronologie traditionnelle. Or, ce sont les textes de Mari qui ont, en partie, servi de base à l'élaboration de la chronologie nouvelle qui tend à rabaisser Hammourabi de deux et même trois siècles. Aussi attendons-nous avec un vif désir le volume de M. Parrot où sera discutée cette question. Il sera particulièrement intéressant de voir soulignées par le fouilleur de Mari « les sérieuses difficultés que soulève la chronologie courte ».

Ch. Matagne, S. I.

ANGLICANISME ET PROTESTANTISME

* *The Canon Law of the Church of England.* Report of the Archbishops' Commission. Londres, S.P.C.K., 1947, 23 × 16 cm., 244 p.

La véhémence des controverses récemment suscitées dans l'Eglise d'Angleterre par la remise en vigueur de certaines pratiques liturgiques fit apparaître à tous les yeux combien était urgente la nécessité d'une réforme de la législation ecclésiastique. Pour préparer celle-ci les deux archevêques, Garbett d'York et Fisher de Cantorbéry, nommèrent une commission chargée de reconsidérer l'entièreté de la législation canonique, d'en apprécier la valeur et la portée, et de proposer au besoin un nouveau code mieux adapté aux conditions actuelles. Ce rapport, très docte et circonstancié, révèle l'extraordinaire complexité de la tâche entreprise ; il nous apprend en effet que la législation de l'Eglise d'Angleterre repose toujours sur ses bases médiévales, elles-mêmes extrêmement enchevêtrées, et qu'il est impossible de l'en dissocier en théorie ou en pratique ; la commission devait en outre tenir compte des 141 canons établis en 1603 par les réformateurs, des amendements qu'ils reçurent dans la suite, de la jurisprudence coutumière connue sous le nom d'Ecclesiastical Common Law, de certains chapitres du Droit Civil et des lois (Statuts) portées par le Parlement en matière religieuse, lois dont le nombre ne laisse pas d'être impressionnant. Ajoutez à cela l'œuvre du temps qui se charge à lui seul de rendre désuètes bon nombre de prescriptions antiques et vous aurez quelque idée de l'ampleur et de la délicatesse des problèmes qui confrontaient les juristes anglicans.

Ceux-ci ont reculé devant l'énormité d'un travail qui aurait eu pour but de refondre complètement la législation de leur Eglise et de produire un code exhaustif pareil à celui de l'Eglise Romaine ; ils ont de plus tenu à souligner que le principe même d'une codification tant soit peu compréhensive répugnait à la mentalité anglo-saxonne ; et ils ont jugé bon de s'en tenir à une révision partielle basée sur le canevas fourni par les canons de 1603. On

ne trouvera donc dans ce rapport, outre une histoire succincte mais fouillée du droit ecclésiastique occidental depuis ses origines et de la situation qui en découle, que quelque 250 canons couvrant les aspects de la discipline ecclésiastique qui se prêtaient le mieux à être envisagés sous cette forme un peu rigide. Ils se répartissent en huit sections : 1) L'Eglise d'Angleterre ; 2) Le service divin et l'administration des sacrements ; 3) Les ministres de l'Eglise, leur ordination, leurs fonctions et leurs devoirs ; 4) L'ordre des diaconesses ; 5) Les fonctionnaires laïcs de l'Eglise ; 6) Les choses appartenant aux églises ; 7) Les « Courts of Justice » ecclesiastiques ; 8) Les synodes, assemblées et conférences de l'Eglise.

De l'avis même de leurs auteurs, les changements apportés aux canons de 1603 ne sont pas nombreux ; les plus importants nous paraissent être les suivants : des sanctions sont prévues pour ceux qui enfreindraient les prescriptions du code ; elles peuvent aller jusqu'à la dégradation s'il s'agit d'un membre du clergé, jusqu'au refus de l'eucharistie s'il s'agit d'un laïc (canon IX) ; certaines dispositions de la législation matrimoniale sont remaniées de façon à remédier à des situations absurdes créées par des décisions de tribunaux civils (canon XXXVI) ; les confessions ne peuvent être entendues que par un prêtre ayant reçu juridiction de l'évêque du diocèse (canon LXV) ; enfin des tribunaux ecclésiastiques sont prévus qui soient indépendants du pouvoir civil et puissent juger les évêques eux-mêmes (canons CXII-CXIV) ; ces derniers canons sont d'une importance capitale ; sans eux toute la législation resterait sans force ; le cas récent du Dr. Barnes a prouvé à l'évidence l'impuissance de l'autorité anglicane qui dut se borner à blâmer l'évêque de Birmingham sans pouvoir prendre à son sujet les mesures effectives qui s'imposaient. Par ailleurs la question de la Réservation eucharistique est passée sous silence, la commission ayant jugé sans doute le terrain trop brûlant.

Il est bon de rappeler que ces canons qui viennent d'être discutés dans les Convocations d'York et de Cantorbéry n'entreront en vigueur qu'après avoir reçu le Placet royal et l'assentiment du Parlement. Espérons qu'ils ne connaîtront pas le sort malheureux du Prayer Book de 1927. Car c'est le paradoxe de l'Eglise d'Angleterre de ne prétendre recevoir son émancipation que des mains de ceux qui la tiennent en tutelle. On trouvera à la fin de ce rapport un memorandum du juge Vaisey sur la signification des mots *autorité légale*, qui constitue un modèle de consultation juridique selon l'esprit de la jurisprudence anglaise. J. Gonsette, S. I.

* *The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops ; together with Resolutions and Reports.* Londres, S.P.C.K., 1948, 22 × 14 cm., 178 p. Prix : 5 sh.

* *Lambeth and You. The Bishops review their Report.* Londres S.P.C.K., (1948), 34 × 26 cm., 30 p. Prix : 1 sh.

Ce rapport contient une lettre Encyclique et 118 résolutions adoptées par les 329 évêques de l'Eglise Anglicane réunis pour la 8e fois à Lambeth en assemblée plénière. Y sont joints des rapports composés par les comités. Les problèmes envisagés par la Conférence peuvent être rangés sous quatre chefs : la conception chrétienne de l'homme, l'Eglise et le monde moderne, l'union des Eglises et la Tradition anglicane spécialement en ce qui concerne le baptême, la confirmation et le mariage. Lorsque l'anglicanisme expose, par la bouche de ses représentants les plus autorisés, sa conception de l'homme et de l'univers, il le fait avec une force, un équilibre et une hauteur de vues qui lui font honneur et qui rappellent les grandes encycliques pontificales sur le sujet. Il insiste avec raison sur la nécessité pour l'Eglise de sauvegarder sa liberté religieuse et de promouvoir l'éducation chrétienne, doctrinale et sacramentelle.

Il est hélas ! moins heureux dans la question du mariage et de l'union des églises, où les incertitudes voisinent avec les plus désastreuses compromissions. Rappelons que les résolutions n'ont que la valeur de recommandations solennelles et ne lieront doctrinalement que les églises anglicanes qui voudront

bien les accepter. Quant aux rapports, bien qu'approuvés par la Conférence, ils ne représentent que l'opinion des comités, qui en supportent l'entière responsabilité.

Outre le rapport détaillé de la Conférence, les évêques ont publié, pour être largement répandu parmi leurs ouailles, ce magazine abondamment illustré où, en termes accessibles à tous, ils résument et commentent de façon très vivante les principaux résultats de leurs discussions. J. Gonsette, S. I.

* *The Theology of Christian Initiation.* Report of a theological commission. Londres, S.P.C.K., 1948, 21 × 14 cm., 30 p. Prix : 1 sh.

Ce rapport émane d'une commission de théologiens chargés par les autorités anglicanes de réexaminer la théologie du baptême et de la confirmation ; il n'a donc pas jusqu'à présent de portée officielle. Son but est de mettre en lumière la signification des deux rites et de préparer ainsi la solution de certains problèmes pratiques posés par leur administration. Cette étude témoigne dans l'ensemble d'un sens religieux et historique remarquablement équilibré et seul le vague de quelques affirmations empêcherait un catholique d'en être parfaitement satisfait. On notera avec joie la tendance à considérer la confirmation comme un véritable sacrement au même titre que le baptême et le désir de rendre à ce rite sa pleine signification sotériologique et consécratoire qu'une insistance trop grande sur son aspect *fonctionnel* a parfois, même chez les théologiens romains, contribué à laisser dans l'ombre.

J. Gonsette, S. I.

* S. L. Ollard, G. Crosse, M. F. Bond. — *A Dictionary of English Church History.* 3e édit., Londres, Mowbray, 1948, 25 × 18 cm., xx-698 p. Prix : 25 sh.

Les deux premières éditions de ce dictionnaire constituaient déjà une œuvre remarquable et une source d'information unique sur l'histoire de l'Eglise d'Angleterre. Cette nouvelle édition, complètement mise à jour, ne démérite en rien des précédentes. Elle y ajoute entre autres un article substantiel sur la *Réservation eucharistique,* un aperçu de l'œuvre missionnaire de l'Eglise anglicane, des articles sur les nouveaux diocèses et de nouvelles sections concernant le Prayer Book, l'Eucharistie et la Réunion des Eglises. La présentation de l'ouvrage est excellente et sa mentalité irénique sera la bienvenue. On ne peut qu'en recommander chaudement la consultation à ceux qui désirent une information sûre, exacte et agréable en tout ce qui regarde l'histoire passée et présente de l'Eglise d'Angleterre, de ses institutions et de ses grands hommes. J. Gonsette, S. I.

* A. de Quervain. — *Glaube und Humanismus.* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, 23 × 15 cm., 28 p.

Résumé d'une série de conférences données à Mayence, Spire, Wuppertal et Francfort, où l'on peut voir l'opinion éclairée et réfléchie de certains milieux réformés sur ce sujet toujours actuel. R. M.

* M. Braspart, P. Chazel, etc. — *Protestantisme et littérature.* Coll. « Protestantisme », n° 10. Paris, Edit. « Je sers », 1948, 18 × 12 cm., 88 p. Prix : 90 frs.

Il y aurait une belle étude à faire sur l'influence des idées protestantes dans le domaine des réalisations littéraires. Mais le lecteur qui, sur la foi du titre, croirait la trouver dans ce livre serait déçu. Il n'y a guère ici qu'un catalogue, gonflé de généralités, des écrivains français nés dans le protestantisme. A ce compte Théophile de Viau, Pierre Bayle et Jean-Jacques sont

évidemment protestants, mais que reste-t-il dans leurs œuvres de la religion de leur berceau ? Autant que de catholicisme à Voltaire... J. G.

SPENCER JONES. — *L'Eglise d'Angleterre et Saint-Siège.* Propos sur la réunion. Coll. « Ad Unitatem », 4. Grenoble, Paris, Arthaud, 1947, 17 × 13 cm., 292 p. Prix : 280 fr.

Spencer Jones, qui fut chez les anglicans l'un des grands apôtres de l'Unité des chrétiens, a condensé dans ce livre le meilleur de son message. Message proprement religieux plus encore que scientifique, car si l'ouvrage est un plaidoyer lucide et intelligent en faveur de Rome, il vaut surtout par le climat de loyauté sereine dans lequel il est écrit. Nul n'a mieux que lui parlé de la vertu de sympathie si nécessaire à l'oecuménisme, nul ne l'a pratiquée davantage ni avec plus de fruits. L'auteur, qui avait connu Pusey et Newman, est mort durant la guerre à un âge très avancé. Il avait écrit ce livre à l'intention des lecteurs français. Les trois éditions qu'il a déjà connues montrent que ces derniers n'ont pas manqué de l'apprécier. J. Gonsette, S. I.

QUESTIONS SOCIALES

R. J. MILLER, C.SS.R. — *Forty Years after : Pius XI and the Social Order.* A Commentary. St. Paul-Minn., Fathers Rumble and Carty Radio Replies Press, 1947, 23 × 15 cm., XVI-328 p. Prix : 3.75 $.

Ce commentaire suit, paragraphe par paragraphe, le texte même de *Quadragesimo Anno.* Il en explique d'abord clairement les termes ; puis il expose les faits en rapports avec le passage étudié ; souvent il fait état des discussions doctrinales. L'auteur est scrupuleusement fidèle à la pensée pontificale dont il signale toutes les nuances. La doctrine est juste, bien que certaines de ses positions sur des questions libres (nous songeons, par exemple, au salaire familial absolu) puissent être contestées. Son information est riche. On lira, notamment, avec grand intérêt les pages très documentées portant sur les trusts et holdings. Par son allure directe et son aspect *factual, le* commentaire du P. Miller nous apporte les meilleures caractéristiques de la science sociale catholique du Nouveau Monde. C. Mertens, S. I.

J. P. ARCHAMBAULT, S. J. — *La pensée sociale du Cardinal Villeneuve.* Coll. L'Ecole sociale populaire, nos 408-409. Montréal, L'Ecole sociale populaire, 1948, 20 × 13 cm., 62 p. Prix : 25 sous.

Le 17 janvier 1947 mourait le cardinal de Villeneuve, archevêque de Québec. Dès le début de sa vie religieuse, le P. de Villeneuve, O.M.I., s'était intéressé aux problèmes sociaux. Les hautes fonctions qu'il remplit par la suite devaient l'amener à leur consacrer encore plus d'attention et à prendre nettement position à leur égard. Aussi, la petite anthologie que nous devons aux soins du P. Archambault nous montre-t-elle, non un théoricien, mais un homme engagé dans la vie. C'est ce qui fait l'intérêt de ce bref exposé de la doctrine sociale catholique, proposée d'une manière tout à fait concrète et avec une courageuse fermeté. C. Mertens, S. I.

R. KOTHEN. — *Christianisme et Société.* Louvain, Warny, 1948, 19 × 14 cm., 260 p.

Après avoir parlé du règne de Satan dans la vie sociale, M. Kothen envisage les faux remèdes au désordre de la société : le conformisme et l'intégrisme — ce sont ici les chapitres les mieux venus. L'auteur montre enfin le salut des sociétés dans le christianisme. Nous craignons que plus d'un lecteur ait quelque peine à admettre les vues proposées sur l'action du diable ou les

aperçus très sommaires sur l'économie, la sociologie et d'autres sujets. On regrettera sans doute aussi que la surabondance des citations rompe si souvent le développement de la pensée. P. Janvier, S. I.

L. J. Lebret, O.P. — *Découverte du bien commun.* Mystique d'un monde nouveau. Paris, Edit. Economie et Humanisme, 1947, 22 × 14 cm., 168 p.

« Ecrit pour de jeunes Français, pour leur redonner du courage au moment le plus désespéré de leur histoire, cet ouvrage ne constitue qu'un exposé très sommaire, très élémentaire des plus hauts problèmes dont se préoccupent les hommes. L'exposé n'est pas didactique. Il est le cheminement d'une recherche ». Par ces lignes, le P. Lebret introduisait avec beaucoup de modestie son petit livre. Il est vrai, ce n'est pas un traité à l'usage des techniciens ; c'est l'ouvrage d'un homme profondément engagé dans l'action et qui écrit pour de jeunes hommes d'action. Mais la présentation des idées est large, heureuse ; elle retourne le problème sous ses multiples aspects. Chaque lecteur, suivant ses opinions particulières, fera des réserves de détail. Il ne pourra que féliciter l'auteur pour son insistance sur le bien commun, cet objet particulièrement élevé de la charité qui exige du réalisme et qui ouvre les cœurs à la seule dimension qui leur convienne. C. Mertens, S. I.

Programme annuel pour les cercles d'études. 1947-1948. Lyon, Edit. de la Chronique sociale de France, 1947, 22 × 14 cm., 80 p. Prix : 60 frs franç.

Les cercles d'études qui manqueraient d'inspiration trouveront dans cette brochure un aliment substantiel et matière à d'excellents échanges de vue. On y donne un exposé sommaire de quelques questions actuelles — les grandes doctrines sociales, prix et salaires, politique familiale, plan Monnet — et une brève bibliographie permettant de compléter les schémas proposés. On souhaiterait parfois plus de largeur d'horizon. Peut-on ignorer, par exemple, parmi les néo-libéraux Lipmann, Röpke, Hayek et ne s'arrêter qu'à quelques économistes ? C. Mertens, S. I.

La déchristianisation des masses prolétariennes, par le Cercle d'études sociales Godefroid Kurth. Coll. « Cahiers de la Revue Nouvelle ». Tournai, Casterman, 1948, 20 × 13 cm., 168 p. Prix : 48 frs.

La publication de ces conférences n'avait d'autre but que de poser devant les catholiques le problème de la déchristianisation des masses. Il serait donc inopportun d'en attendre une synthèse exhaustive. Le mérite du livre est d'exposer les critiques avec une grande sincérité, sans se départir du respect filial et confiant envers l'Eglise. Après avoir tracé un bref aperçu des mouvements d'émancipation ouvrière, les auteurs étudient les causes ou les occasions de la désaffection des masses à l'égard de l'Eglise, puis consacrent une quarantaine de pages aux remèdes et au rôle du chrétien dans la cité. Ces pages de critique constructive donnent au livre une réelle valeur par leur audace et leur modération sagement combinées. P. Heuschen, S. I.

Mgr Carton de Wiart, P. Bourgy, etc. — *Problèmes de l'Eglise en marche.* 1. Session de Charleroi 1947 : *La Christianisation du prolétariat.* Bruxelles, Edit. du Témoignage Chrétien ; Charleroi, Edit. de Clarté ouvrière, 1948, 22 × 14 cm., 272 p.

Fin décembre 1947, à l'initiative du groupe belge de *Témoignage chrétien* et de militants ouvriers, les problèmes de *christianisation du prolétariat* ont

occupé un auditoire nombreux et vibrant. On remarquera l'appellation bien positive, différente de *déchristianisation*. Parmi les rapports présentés, retenons ceux du R. P. Hayen et de M. le Chan. Dermine : *Sacerdoce et laïcat, L'Eglise et le Mouvement Ouvrier* ; on notera aussi les deux beaux témoignages de présence sacerdotale en milieu prolétarien (P. Loew et M. l'abbé Hollande). Enfin, ce n'est pas sans émotion qu'on lit le dernier texte imprimé de Monseigneur Carton de Wiart ; on le trouve tout pénétré des grandes préoccupations qui marquèrent son épiscopat : rechristianisation des masses, sainteté des prêtres, formes nouvelles d'apostolat, souci de voir l'Eglise entièrement libre en face de l'argent.

Les organisateurs de cette rencontre de Charleroi ont suscité une collaboration constructive entre prêtres et laïcs. Ils sont décidés à persévérer. Nous ne pouvons que leur souhaiter une pleine réussite, pour la gloire du Maître et le bien de notre communauté humaine. C. Mertens, S. I.

J. Leclercq. — *Introduction à la sociologie*. Louvain, Institut de recherches économiques et sociales de l'Université de Louvain, 1948, 20 × 13 cm., 272 p.

C'est à M. le Chan. Leclercq que nous devons de voir pénétrer la sociologie positive dans les milieux catholiques belges. Ceux-ci d'ailleurs l'ignorent encore ou la méconnaissent beaucoup trop. Et pourtant elle peut rendre d'éminents services à tous ceux qu'intéressent les problèmes sociaux, aux moralistes en particulier. Aussi, M. le Chan. Leclercq acquiert-il un nouveau titre à notre reconnaissance en nous présentant cette *Introduction*. Celle-ci nous paraît excellente en tout point. Elle nous donne une brève histoire de la sociologie et de ses diverses écoles, nous indique sa place dans le corps des sciences sociales, expose les pseudo-problèmes qu'elle suscite chez certains en matière de liberté, de religion, de philosophie, esquisse enfin la méthodologie de cette discipline positive. Le plan comme le style de l'ouvrage ne laissent rien à désirer en fait de clarté. Beaucoup de catholiques, beaucoup de prêtres notamment, accordent aujourd'hui une attention louable aux problèmes sociaux. Trop cependant ne conçoivent que confusément la topographie du domaine où ils s'engagent. L'Introduction du Chan. Leclercq leur donnera la grande satisfaction d'y voir plus clair, tout en leur fournissant une information aujourd'hui indispensable à un homme cultivé. A l'étudiant en sciences sociales l'ouvrage assurera aussi un guide sûr et de réelle qualité didactique.
C. Mertens, S. I.

G. Ermecke. — *Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Leben*. Paderborn, Schöningh, 1947, 21 × 14 cm., 76 p.

Le *familiarisme* que préconise l'auteur contient des rapprochements heureux. Il peut être le moyen d'inspirer le sens de la collaboration dans un milieu en détresse morale. Malgré une quantité d'idées très justes, il ne nous paraît pas pouvoir servir à un exposé scientifique. Il est toujours risqué de ramener une réalité aussi complexe que la vie sociale à l'une de ses formes, fût-elle aussi importante que la vie familiale. On peut regretter aussi que l'auteur n'ait pas réussi à intégrer dans les 35 pages de son exposé les 20 pages de notes qui le suivent. C. Mertens, S. I.

J. Leclercq. — *Leçons de droit naturel*. Tome II : *L'Etat ou la politique*. 3e édition. Namur, Wesmael-Charlier, 1948, 23 × 15 cm., 432 p. Prix : 160 frs.

Ce volume touche à des problèmes d'importance capitale ; nous ne pouvons signaler ici que les principaux. L'auteur commence par traiter de la mission de l'Etat, ce qui lui donne l'occasion d'exposer les théories libérales et étatis-

tes. Il consacre ensuite plusieurs chapitres au pouvoir, à son origine, à son organisation. Quelque cinquante pages, enfin, s'occupent de l'égalité des citoyens et du droit des groupements particuliers. Dans ce volume, comme ailleurs, M. le Chan. Leclercq se montre fort soucieux de tout ce qui concerne la liberté des personnes et c'est, sans doute, une des raisons pour lesquelles ses pages sont si humaines et attachantes. L'éminent auteur nous permettra de regretter qu'on ne trouve pas ici, plutôt que dans le premier volume, les chapitres sur la souveraineté, le patriotisme, le principe des nationalités. Ce sont des questions de morale spécifiquement politique. Peut-être faut-il en chercher la cause dans un manque de netteté en ce qui concerne la définition de l'Etat, sa distinction d'avec les autres sociétés. L'auteur estime que ce sont là des notions très voisines. Il nous semble que, avec la renaissance des sociétés intermédiaires, leur différence apparaît de plus en plus. Celle-ci une fois marquée, il est facile de grouper autour de l'Etat les problèmes proprement politiques et de laisser pour une théorie générale de la société et du droit les considérations fondamentales. Mais ce sont là des détails. Jamais on ne dira suffisamment le service qu'a rendu M. le Chan. Leclercq en mettant à la portée du grand public, d'une manière extrêmement large et actuelle, les enseignements de la morale chrétienne. C. Mertens, S. I.

K. Jaspers. — *La culpabilité allemande.* Coll. Philosophie étrangère. Paris, Ed. de Minuit, 1948, 19 × 12 cm., 228 p. Prix : 240 frs franç.

Ce n'est pas un réquisitoire, ni une instruction judiciaire que dresse K. Jaspers ; il invite ses compatriotes à une réflexion morale, profonde, courageusement sincère. Distinguant diverses formes de culpabilité : criminelle, politique, morale, métaphysique, il admet, pour l'ensemble du peuple allemand, la seconde et la dernière. Disons tout de suite que celle-ci nous paraît sujette à discussion et trop dépendante, notamment, de la conception protestante du péché. L'auteur cherche à barrer la route vers les échappatoires : prétention que d'autres peuples, les vainqueurs notamment, sont eux aussi coupables ; raidissement orgueilleux devant la catastrophe ; invocation des souffrances déjà supportées. Il ne dénie pas toute valeur à ces comportements, mais fait remarquer que cette valeur même présuppose une purification intérieure préalable, à base de sincérité. On notera aussi les pages, très justes, selon nous, consacrées au tribunal de Nuremberg.

Cet ouvrage de K. Jaspers restera un grand document, témoignage d'un esprit lucide, droit, courageux au milieu d'une crise particulièrement sombre. Pour les Allemands, il marque les fondations sur lesquelles devra s'accomplir la restauration spirituelle, la plus importante de toutes. A chaque homme, il est un appel — et combien émouvant ! — d'un peuple qui doit tout retrouver et a besoin d'une main fraternelle. Aux vainqueurs, il est — sans que l'auteur sorte de son rôle — un avertissement : c'est d'eux que dépend l'avenir du monde ; puissent-ils ne pas céder aux tentations qui ont entraîné l'Allemagne ! C. Mertens, S. I.

Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione. Coll. Pubblicazioni dell'Universita Catt. del S. Cuore, nouvelle série, vols XVII et XVIII. 2 vols. Milan, Vita e Pensiero, 1947, 26 × 17 cm., XVI-496 et 384 p. Prix : 1200 et 1000 lires.

C'est la première fois, sans doute, que des *Mélanges* sont publiés en hommage à un bienheureux. A l'Université du Sacré-Cœur à Milan, active promotrice de la cause de Contardo Ferrini, revient aussi l'initiative de cette entreprise ; elle a réussi à édifier un monument remarquable à la mémoire de ce grand Universitaire, placé aujourd'hui sur les autels. Quatre volumes doivent réunir quelque soixante contributions importantes, toutes rédigées par des professeurs d'universités représentant le nouveau comme l'ancien monde.

On ne s'étonnera pas de voir porter la plupart de ces études sur le droit romain, puisque c'est dans cette discipline que le riche talent de Ferrini a particulièrement brillé. Quelques autres se rapportent à l'histoire du droit médiéval. Mais, il suffit de lire les articles sur la donation ou sur l'amitié internationale dans le haut moyen âge, sur les restrictions au commerce international, pour se sentir en climat contemporain. Ces études ont été rédigées avec un soin remarquable. Elles constituent un magnifique hommage ; au romaniste, au canoniste, à l'historien du droit, elles fourniront une documentation très riche et dont la qualité même des signataires garantit à suffisance la valeur. C. Mertens, S. I.

C. Van Overbergh. — *Karl Marx. Sa vie et son œuvre. Bilan du marxisme.* Coll. d'études marxistes, n° 1. Bruxelles, Office du livre, 1948, 23 × 14 cm., 434 p.

M. Van Overbergh a fréquenté les ouvrages de Marx depuis un demi-siècle ; lorsqu'il a commencé, le prophète était encore un contemporain, ou presque. Dans les années qui suivirent, l'auteur a observé attentivement l'évolution du socialisme et sa situation le mit en rapport avec ses leaders les plus incontestés. C'est là une rare fortune et c'est aussi ce qui fait l'intérêt de ces *Etudes marxistes*. C'est par une confrontation avec la réalité, c'est-à-dire avec l'évolution du capitalisme et avec le mouvement ouvrier, que l'auteur juge les théories. Son verdict est net : le marxisme, dans son ensemble, n'est pas une doctrine scientifique et, s'il fut utile au prolétariat dans les débuts, il est depuis longtemps dépassé par les formes plus réalistes et plus humaines qu'a prises la libération des classes ouvrières. Peut-être l'auteur aurait-il pu mettre davantage en relief le tragique dualisme qui oppose l'inspiration profonde du marxisme : une soif de justice, et le système idéologique et pratique qui la stérilise : une dictature de catégories à priori et d'intempérante politique. L'homme d'étude formulera sans doute un vœu pour les six séries d'études que M. Van Overbergh nous promet encore : c'est que les trésors d'une si vaste information nous soient partagés encore plus généreusement par des références bibliographiques plus complètes pour les nombreux passages cités. C. Mertens, S. I.

R. Aron, A. Dandieu, etc. — *De Marx au marxisme (1848-1948).* Coll. Signes des temps. Paris, Edit. de Flore, 1948, 20 × 14 cm. Prix : 330 frs franç.

Voici, sur le marxisme, un recueil d'études pleines d'intérêt. Plusieurs sont fortement documentées ; toutes posent des questions stimulantes. Les diverses contributions ont été groupées sous trois chefs : les faits (histoire du marxisme), la doctrine, l'homme marxiste. Toutes se rejoignent dans une condamnation du communisme tel qu'il est pratiqué en U.R.S.S. Parmi les critiques qu'on lui assène, plusieurs sont pertinentes ; on les devine sans peine. Mais, où nous ne suivons plus les auteurs, c'est lorsqu'ils présentent le communisme de Staline comme une trahison de Marx. Nous inclinons à voir dans la nostalgie qu'on professe pour Marx-philosophe et pour la révolution permanente, une interprétation trop intellectuelle. L'œuvre du Maître est complexe, sans doute, mais elle contient, dès le début, les principes qui devaient entraîner de la philosophie vers l'économique, de la révolution vers la dictature du prolétariat. En dépit de ce que nous dit B. Voyenne, nous pensons, pour notre part, que Marx serait aujourd'hui bel et bien marxiste.
C. Mertens, S. I.

E. Baas. — *L'humanisme marxiste.* Essai d'analyse critique. 2e éd. Colmar, Paris, Ed. Alsatia, 1948, 20 × 14 cm., 104 p. Prix : 120 frs franç.

L'auteur s'est attaché à mettre en lumière ce que le matérialisme dialectique

contient d'humanisme. Sa langue est claire ; il tient compte de la variété d'aspects que comporte le sujet ; ses réflexions critiques sont pertinentes et constructives. Ce petit ouvrage pourra utilement servir comme introduction à la doctrine marxiste. On n'en usera pas, toutefois, sans certaines réserves. L'interprétation donnée du matérialisme, par exemple, nous semble, en plus d'un point, indûment favorable. C. Mertens, S. I.

Bilan français depuis la libération. Coll. Communauté humaine. Paris, Edit. du Monde Nouveau, 1948, 25 × 18 cm., 122 p. Prix : 200 frs franç.

Il n'est point possible de résumer ce *bilan,* tant sont divers les postes qui le composent : politique, économie, religion, physique, les différents arts, la littérature. Pour faire ainsi le point des diverses activités en France durant les trois dernières années, les éditions du Monde Nouveau ont su grouper des collaborateurs dont les noms du P. Congar, d'Alfred Sauvy, de Raymond Aron diront à suffisance la qualité. On regrettera peut-être que l'article sur la physique fasse une rétrospective à l'échelle des siècles et parle si peu des dernières années. Nous nous bornerons ici à noter quelques-uns des aspects de la vie religieuse actuelle en France signalés par le P. Congar : effort d'adaptation dans les méthodes pastorales, intégration plus consciente et plus profonde du laïcat, de là une attention toute particulière aux problèmes d'ecclésiologie, rénovation intellectuelle dans une ligne moins purement conceptuelle, plus concrète qu'autrefois, dégagement de ce qu'il y a de temporel, de transitoire dans la vie de l'Eglise et des valeurs spirituelles, immuables. Cette revue d'activités intenses dans les différents *ordres* de l'Eglise fera conclure, comme le Cardinal Suhard, à une jeunesse nouvelle, riche de promesses.

C. Mertens, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ascétisme et mystique

H. Barbeau. — *Efficacité chrétienne.* Coll. Radio-Chrétienté. Tournai-Paris, Casterman, 1948, 13 × 18 cm., 86 p. Prix : 30 frs. (Le Vice-Recteur des Facultés catholiques de Lille est connu par ses sermons à Radio-Paris, puis à la Radio vaticane. Pour assurer à sa parole un rayonnement nouveau, il a eu l'heureuse idée de réunir en un volume une série de ses sermons. Il y insiste avant tout sur les responsabilités du chrétien dans le monde, sur les perspectives d'apostolat qu'il y trouve, sur les dangers et les malheurs qu'entraînerait sa défection).

G. Basseville. — *Instruction pour les Messes du dimanche.* Tome V : *Le Credo* (fin) ; Tome VI : *Les commandements de Dieu* ; Tome VII : *Les commandements de Dieu* (fin) *et de l'Eglise.* Paris, Lethielleux, 1940-1946, 19 × 12 cm., 325, 270 et 344 p. (Plans et développements de sermons, qui, sans supprimer le travail personnel et l'originalité du prédicateur, lui offriront une ample documentation).

J. Bernard, S. I. — *Valeurs chrétiennes.* Paris, Colmar, Alsatia, 1946, 19 × 12 cm., 84 p. Prix : 75 frs franç. (Ce livre aidera à revaloriser la religion des chrétiens qui n'ont pas encore saisi la réalité de l'Incarnation. Il répond aux vœux du Cardinal Suhard en ne négligeant pas cet aspect de « transcendance » que le souci d'immanence ne doit pas nous faire oublier).

H. Berthet. — *Le saint du jour.* Paris, Lethielleux, 1948, 19 × 12 cm., 330 p. Prix : 260 frs franç. (D'un style direct et incisif, l'auteur nous esquisse la physionomie des saints qui parsèment la vie liturgique de leurs exemples et de leur présence. Ces rapides descriptions, que l'auteur désire dégagées le plus possible du buisson fleuri de la légende, aideront prêtres et fidèles à mieux utiliser les exemples des saints).

M. Bouchereaux et François de Sainte Marie. — *L'expérience de la Présence de Dieu.* Par le frère Laurent de la Résurrection. Coll. La Vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1948, 17 × 13 cm., 160 p. (Né en 1614, entré en religion en 1640 après avoir mené la vie des camps, Frère Laurent de la Résurrection occupe un place honorable parmi les auteurs mystiques du Carmel. Dieu récompensa ainsi la fidélité avec laquelle il remplit les « offices abjects » dont il avait été chargé : la cuisine, la cordonnerie et la quête des aumônes. Après sa mort en 1691, l'abbé de Beaufort, grand vicaire du cardinal de Noailles, rédigea un recueil de « Maximes » et de « Lettres » du pieux convers, précédées d'un « Eloge du Frère Laurent de la Résurrection ». L'anthologie que voici contient ces diverses pièces avec en outre une introduction historique sur l'auteur et sa spiritualité).

P. Charles, S. I. — *Créateur des choses visibles.* Coll. Rencontres, n° VI. Paris-Tournai, Casterman ; Bruxelles, Edit. du Renouveau, 1946, 19 × 13 cm., 56 p. Prix : 20 frs belges. (Edition spéciale en une élégante brochure de l'article publié sous ce titre dans la Nouvelle Revue Théologique en mars 1940).

Th. Creemers. — *De Passie van Ons Heer,* Anvers, 't Groeit, 17 × 12 cm., 160 p. Prix : 50 frs. (Il est manifeste que l'auteur de *La passion de N.S.* veut que son lecteur prenne conscience de la *réalité* des souffrances de notre divin Sauveur. Dans ce but il a recours à la description concrète des circonstances et des dispositions psychologiques de ceux qui y sont engagés).

Fl. De Preter, C.I.C.M. — *Guide mystique.* Bruxelles, Serge Baguette et Librairie Saint-Luc, 1947, 22 × 14 cm., 176 p. Prix : 65 frs. (Ce manuel succinct porte bien son titre. Il guide — et très bien — le lecteur dans la connaissance des phénomènes propres à la vie mystique. Ce qui frappe dès l'abord c'est la précision et la clarté des exposés. Après sa lecture on a une juste idée des phases de purification et de contemplation caractéristiques du mysticisme catholique).

A. Desbuquoit. — *Les harmonies de la souffrance.* Tournai, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., 188 p. Prix : 30 frs. (A des objections souvent fort vaines et qui ont pour origine, la plupart du temps, une « ignoratio elenchi », le P. Desbuquoit répond dans ce livre par des considérations de bon sens. Il envisage les harmonies de la souffrance sur le plan expérimentable des évidences. Son but n'est pas de prendre le problème par le haut, là où se cachent les mystérieuses conciliations entre la Toute-Puissance et la Bonté Infinie. Son livre, agréable et facile à lire, est utile et bienfaisant).

A. H. Dolan. — *De Zusters van de H. Theresia van het Kindje Jezus.* Amsterdam, Urbi et Orbi, 1945, 17 × 12 cm., 158 p. Prix : 3 florins. (Avec une simplicité et une bonhomie tout américaines, le R. P. A. H. Dolan nous raconte les quelques interviews, qu'il eut l'heur de recevoir de la part des personnes de la famille ou autres, qui vécurent avec la petite sœur Thérèse de Lisieux. Un petit livre sympathique et bien présenté).

P. Doncœur, S. I. — *Le Christ dans les siècles. L'Eglise.* Coll. « A la trace de Dieu », n° 7. Paris, Aux Presses d'Ile de France ; Bruxelles, Presses de Belgique, 1946, 21 × 13 cm., 64 p. (« Le Christ dans les siècles » entre dans le programme religieux des Routiers français, exposé en trois parties par le P. Doncœur. Mine très riche pour les aumôniers).

P. Doncœur, S. I. — *L'Evangile du glaive.* Paris, A l'Orante, 1946, 17 × 13 cm., 104 p. Prix : 100 frs franç. — *Eveil et culture du sens religieux.* N° spécial des cahiers. Ibidem, 1946, 21 × 13 cm., 48 p. Prix : 20 frs franç. — *Propos de route.* XV° carnet de Route. Ibidem, 1946, 15 × 12 cm., 135 p. Prix : 80 frs franç. (Le premier de ces volumes est un recueil de textes de l'Evangile. Le choix et la présentation de ces versets en font comme un « bréviaire du Christianisme de choc »).

P. Doncœur, S. I. — *L'honneur et le service de Dieu, selon saint Ignace.* Textes et témoignages recueillis par le P. Doncœur. Paris, A l'Orante, 1944,

19 × 12 cm., 210 p. Prix : 160 frs franç. (Le P. Doncœur nous livre l'âme d'Ignace, telle qu'elle s'est exprimée dans les Exercices, les Constitutions de son Ordre et enfin sa correspondance. A peine quelques mots pour faire le lien entre ces « morceaux choisis » et pour les situer. Un chef-d'œuvre de présentation typographique).

A. Duchemin et A. Depreeter. — *Les mémoires d'un allongé.* Préface de M. L. Gillet. 2e édit. Tournai, Casterman ; Mulhouse, Salvator, 1948, 20 × 13 cm., 212 p. Prix : 50 frs belges. (L'abbé A. Duchemin, prêtre du diocèse d'Arras, qui fut « allongé » pendant quatorze ans, a ici raconté sa vie et projeté sur le problème de la souffrance les lumières de la doctrine chrétienne. Ceux qui souffrent écouteront avec profit le message de consolation que leur adresse un prêtre, leur frère dans la souffrance).

O. Englebert. — *Les apparitions de la Vierge aux XIXe et XXe siècles.* Tournai, Casterman ; Mulhouse, Salvator, 1948, 19 × 12 cm., 100 p. Prix : 36 frs belges. (L'auteur, dont la réputation de conteur n'est plus à faire, nous fait un bref, mais attachant récit de neuf apparitions de la sainte Vierge, à commencer par celles que reçurent sainte Catherine Labouré (médaille miraculeuse) et Ratisbonne pour finir par celles de Fatima, de Beauraing et de Banneux, en passant par La Salette, Lourdes, Pontmain, Pellevoisin).

D. Esquivel (de). — *5 dias.* Vitoria, Publicaciones « Surge », 1948, 17 × 13 cm., 144 p.

François de Sales de l'I.C., O.C.D. — *Le Carmel. Son histoire, sa fin, son esprit, son ascèse, son oraison.* Coll. Bibliothèque du Carmel. Vaux-sous-Chèvremont, Edit. de Chèvremont, 1947, 20 × 13 cm., 56 p. (Le titre exprime parfaitement le contenu de l'ouvrage ; qui le lira aura un aperçu sur le Carmel, son histoire, sa spiritualité ; il entreverra la splendeur de la vie Carmélitaine, mais aussi — l'auteur ne le cache pas, — la généreuse abnégation qui la conditionne).

Mgr Garonne. — *Invitation à la prière.* Toulouse, Edit. de l'Apostolat de la prière, 1948, 16 × 13 cm., 160 p. Prix : 110 frs franç. (Prier devrait être la grande occupation des chrétiens et pourtant c'est celle qu'ils redoutent le plus. Ils croient devoir aller au-devant de Dieu alors que c'est Dieu qui condescend, que c'est l'Esprit qui prie en eux. Tous les chrétiens ont la grâce de prier, mais ils doivent s'en rendre compte. Le livre de Mgr Garonne les y aidera. Il leur montrera d'abord le rôle de Dieu dans la prière de ses fils et il les conduira ensuite sur leur « propre chemin », là où ils écouteront Dieu dans leur « propre cœur »).

M. A. Genevois. — *Les voies de la sainteté.* Eléments de Théologie Spirituelle. Paris, Edit. de la Revue des jeunes, 1947, 16,5 × 10 cm., 192 p. Prix : 96 frs fr. (Ce petit livre écrit par un prisonnier de guerre se ressent d'une façon heureuse du dépouillement de son auteur. Il est simple, direct et embrasse d'un seul coup d'œil la succession de la vie spirituelle. Ce tour direct et vécu rendra sa lecture aisée et fructueuse aux jeunes clercs désireux de progresser et de suivre leurs progrès dans les voies spirituelles).

B. Geoffroy, S. I. — *Gloire au Seigneur.* Chants nouveaux pour la vie chrétienne. Paris, Editions du Seuil, 1946, 15 × 12 cm., 44 chants. Prix : 45 frs franç. (Pour les paroisses et les œuvres de jeunesse, pour tous les amateurs de belle et bonne musique religieuse, voilà de quoi renouveler le répertoire usé ! Les paroles sont de qualité... ce qui nous change. A recommander).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*